

OUTO-ETNOGRAFIE, APOLOGIE EN
BELYDENIS IN AUTOBIOGRAFIEË VAN
ELSA JOUBERT, ANDRÉ P. BRINK EN
KOOS KOMBUIS

JAN-BEN ROTHMANN

OUTO-ETNOGRAFIE, APOLOGIE EN BELYDENIS IN AUTOBIOGRAFIEË VAN ELSA JOUBERT, ANDRÉ P. BRINK EN KOOS KOMBUIS

deur

JAN-BEN ROTHMANN

voorgelê ter vervulling van die vereistes

vir die graad

MAGISTER ARTIUM

in die vak

AFRIKAANS

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

STUDIELEIER: ME. L. BEER

MEDE-STUDIELEIER: DR. E. LEMMER

FEBRUARIE 2016

Ek verklaar hiermee dat

OUTO-ETNOGRAFIE, APOLOGIE EN BELYDENIS IN OUTOBIOGRAFIEË VAN ELSA
JOUBERT, ANDRÉ P. BRINK EN KOOS KOMBUIS

my eie werk is en dat ek alle bronne wat ek gebruik of aangehaal het
deur middel van volledige verwysings aangedui en erken het.

.....

HANDTEKENING

(MNR. J. ROTHMANN)

.....

DATUM

ERKENNINGS

Hierdie studie het tot stand gekom met die hulp van verskeie instansies en persone. In hierdie verband verleen ek graag die volgende erkennings:

aan die **Universiteit van Suid-Afrika (UNISA)** vir die toekenning van 'n beurs;

aan **Linde Beer** en **Erika Lemmer** vir die moeite wat hulle gedoen het met die aansoek om 'n UNISA-studiebeurs asook vir hul bekwame leiding as studieleiers;

aan **vriende en familie** wat die studie moontlik gemaak het;

aan **Annelaura Rothmann** vir haar inspirasie en bemoediging.

Jan-Ben Rothmann

Pretoria

2016

OPSOMMING

'n Merkbare opbloeï in die publikasie van literêre niefiksietekste wêreldwyd het gelei tot die klassifikasie van sodanige tekste as 'n vierde genre. Die politieke oorgang in Suid-Afrika in 1994 het gelei tot 'n soortgelyke toename in outobiografiese tekste waarin kommentaar gelewer word op die Suid-Afrikaanse politieke werklikheid deur die vertel van sowel persoonlike as kollektiewe geskiedenis.

Daymond en Visagie (2012) identifiseer outo-etnografie, apologie en belydenis as kenmerke van die Suid-Afrikaanse outobiografie ná 1994. In hierdie navorsingsverslag word enkele resente skrywersoutobiografieë van onderskeidelik Elsa Joubert (*'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (2005); *Reisiger* (2009)), André P. Brink (*'n Vurk in die pad* (2009)) en Koos Kombuis (*Seks & drugs & boeremusiek: die memoirs van 'n volksverraaier* (2000); *Die tyd van die Kombi's: 'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie* (2009)) gemeet aan die kriteria wat deur Daymond en Visagie voorgestel word. Die beskrywing en interpretasie van verskeie outo-etnografiese merkers lei daartoe dat hierdie outobiografieë as 'n vorm van kulturele introspeksie beskou kan word.

SYNOPSIS

A marked proliferation in the publication of literary nonfiction globally led to the classification of such texts as a fourth genre. The political transition in South Africa in 1994 caused a similar increase in autobiographical texts in which commentary is offered on the South African political reality through the telling of both personal and collective histories.

Daymond and Visagie (2012) identify autoethnography, apologia and confession as characteristics of post-1994 South African autobiographies. In this research report some contemporary writers' autobiographies, respectively those of Elsa Joubert (*'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (2005); *Reisiger* (2009)), André P. Brink (*'n Vurk*

in die pad (2009)) and Koos Kombuis (*Seks & drugs & boeremusiek: die memoirs van 'n volksverraaier* (2000); *Die tyd van die Kombi's: 'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie* (2009)) are evaluated using the criteria proposed by Daymond and Visagie. The description and interpretation of various autoethnographical markers confirm that these autobiographies can be considered a form of cultural introspection.

KEY PHRASES

South African autobiography post-1994; autoethnography; confession and apologia; literary nonfiction; life writing; autobiography; *'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (Elsa Joubert, 2005); *Reisiger* (Elsa Joubert, 2009); *'n Vurk in die pad* (André P. Brink, 2009); *Seks & drugs & boeremusiek: die memoirs van 'n volksverraaier* (Koos Kombuis, 2000); *Die tyd van die Kombi's: 'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie* (Koos Kombuis, 2009).

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1: INLEIDING

1.1	INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING.....	1
1.2	TEORETIESE RAAMWERK.....	4
1.3	NAVORSINGSVRAE.....	6
1.4	DOELFORMULERING.....	7
1.5	TERREINAFBAKENING EN WERKSWYSE.....	8

HOOFSTUK 2: TEORETIESE KONTEKS

2.1	INLEIDING.....	10
2.2	LITERÊRE NIEFIKSIE: 'N VIERDE GENRE?.....	11
2.3	EGODOKUMENTE.....	14
2.4	LEWENSGESKIEDSKRYWING ("LIFE WRITING").....	18
2.5	OUTOBIOGRAFIE.....	21
2.6	OUTO-ETNOGRAFIE.....	26
2.7	BELYDENIS EN APOLOGIE IN OUTOBIOGRAFIE.....	31
2.8	SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING.....	35

HOOFSTUK 3: 'N WONDERLIKE GEWELD: JEUGHERINNERINGE (2005) DEUR ELSA JOUBERT

3.1	INLEIDING.....	37
3.2	"DIE ROOM VAN DIE VOLK, DIE GANSE AFRIKANERDOM": 'N WONDERLIKE GEWELD AS OUTO-ETNOGRAFIE.....	39
3.2.1	"Voortrekkerverkenner, Fakkeldraer, Ossewatrekker": Afrikanernasionalisme en -politiek.....	40
3.2.2	"Kleurbenepenheid": Ras as outo-etnografiese merker.....	53
3.2.3	"Christelike voorbidder, suster van die gemeente": Religie en godsdiens.....	58
3.2.4	"Moeders van ons volk": Familie en patriargie.....	63
3.2.5	"Boeke en vriende": Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde.....	69
3.3	APOLOGIE EN BELYDENIS IN 'N WONDERLIKE GEWELD.....	74
3.4	SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING.....	79

HOOFSTUK 4: *REISIGER* (2009) DEUR ELSA JOUBERT

4.1	INLEIDING.....	84
4.2	ANTI-ESTABLISHMENT-BINNESTANDER: <i>REISIGER</i> (2009) AS OUTO-ETNOGRAFIE.....	86
4.2.1	“Almal weet dat wat aangaan boos is”: Afrikanernasionalisme, -politiek en die demokratisering van Suid-Afrika.....	86
4.2.2	“Hulle is ons, en ons is hulle”: Ras.....	95
4.2.3	“Op reis na die Onsienlike”: Religie en godsdienst.....	99
4.2.4	“Onderdane”: Patriargie.....	103
4.2.5	“Uiteindelijke aanvaarding”: Gebondenheid aan Afrika.....	105
4.2.6	“Taalpatriot”: Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde.....	110
4.3	“GAAN ONS LES OPSÊ VIR AL ONS SONDES?”: APOLOGIE EN BELYDENIS IN <i>REISIGER</i>	122
4.4	SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING.....	126

HOOFSTUK 5: *'N VURK IN DIE PAD* (2009) DEUR ANDRÉ P. BRINK

5.1	INLEIDING.....	131
5.2	<i>'N VURK IN DIE PAD</i> AS OUTO-ETNOGRAFIE.....	135
5.2.1	“Om ons verlede te konfronteer”: Politiek.....	135
5.2.2	“Swart en wit”: Ras as outo-etnografiese betekenisdraer.....	153
5.2.3	“Oos wes, tuis bes”: Plek en verwydering as outo-etnografiese merkers.....	157
5.2.4	“Patriargale pligsgetrouheid”: Familie, erotiek en die vrou in die Afrikanersamelewing.....	163
5.2.5	“Agter die ritueel”: Godsdienst, religie en calvinisme.....	171
5.2.6	“Visentering van binnelandskappe”: Taal en letterkunde.....	175
5.3	APOLOGIE EN BELYDENIS IN <i>'N VURK IN DIE PAD</i>	184
5.4	SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING.....	187

HOOFSTUK 6: *SEKS & DRUGS & BOEREMUSIEK: DIE MEMOIRS VAN 'N VOLKSVERRAAIER* (2000) DEUR KOOS KOMBUIS

6.1	INLEIDING.....	192
6.2	<i>SEKS & DRUGS & BOEREMUSIEK</i> AS OUTO-ETNOGRAFIE.....	193
6.2.1	“Die Ou Mense van Apartheid”: Politiek en nasionalisme.....	193

6.2.2 “Groot Indoena van die Afrikanervolk”: Godsdiens en religie as sosiokulturele merkers.....	201
6.2.3 “Seksuele Psigose”: Patriargie en seksualiteit.....	208
6.2.4 “Die rock ’n roll-revolusie in Afrikaans”: Afrikaanse musiek as outo-etnografiese merker.....	212
6.2.5 “’n Groot, Goeie Taal” – Die Afrikaanse letterkunde en taal as outo-etnografiese betekenisdraers.....	222
6.2.6 Afrika en die “paraferalia van moderne suburbia”: Plek as outo-etnografiese merker.....	229
6.3 “DIE VLOEK VAN DUALISME”: BELYDENIS EN APOLOGIE IN <i>SEKS & DRUGS & BOEREMUSIEK</i>	232
6.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING.....	240

HOOFSTUK 7: DIE TYD VAN DIE KOMBI’S: ’N PERSOONLIKE BLIK OP DIE AFRIKAANSE ROCK-REBELLIE (2009) DEUR KOOS KOMBUIIS

7.1 INLEIDING.....	247
7.2 “DIE MENSE WAT MY FAMILIE ONTWERP EN GESPONSOR HET”: OUTO-ETNOGRAFIE IN <i>DIE TYD VAN DIE KOMBI’S</i>	247
7.2.1 “Kak en hare”: Die politiek van Voëlvrý.....	249
7.2.2 “Op reis deur die Calvinistiese woestyn”: Godsdiens en religie.....	256
7.2.3 “Heerskappy van die vaders”: Afrikanerpatriargie.....	257
7.2.4 “Rock-rebellie”: Musiek.....	258
7.2.5 “Dele van die lyk wat nog nie begin vrot het nie”: Toneel.....	262
7.2.6 “Vlammetjies van protes”: Die Afrikaanse letterkunde.....	263
7.2.7 “Ruïnes van Afrikanernasionalisme”: Plekgebondenheid.....	266
7.3 “TYD VIR DIE WAARHEID”: APOLOGIE EN BELYDENIS IN <i>DIE TYD VAN DIE KOMBI’S</i>	267
7.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING.....	270

HOOFSTUK 8: GESKRYFDE LEWENS: SAMEVATTING EN SLOTSOM

BIBLIOGRAFIE.....	282
--------------------------	------------

HOOFSTUK 1:

INLEIDING

A confessional mode dominated white South African autobiography ... in the 1990s In Afrikaans writing, the modes of apologia (a defence of individual beliefs and actions) and auto-ethnography (a form of life-writing that relates the personal to the broader cultural and sociopolitical context) are still generally favoured.

Daymond & Visagie (2012:717)

1.1 INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING

Die politieke veranderinge van 1994 in Suid-Afrika het op verskillende vlakke implikasies vir verskeie bevolkingsgroepe ingehou. Kwessies soos identiteit en identiteitsvorming, kultuur, die plek van die individu en die groep in die samelewing, magsverhoudinge, koloniale en postkoloniale verhoudinge asook koloniale skuld kom na vore as kernsake in die openbare diskoers, maar veral ook in die letterkunde.

Die geweldige opbloei van Suid-Afrikaanse literêre niefiksie kan teen hierdie agtergrond benader word. Enkele tekste wat as voorbeeld van hierdie publikasiefenomeen genoem kan word, is Kannemeyer se biografieë van C.J. Langenhoven (1995), C. Louis Leipoldt (1999), Uys Krige (2002), Jan Rabie (2004), Etienne Leroux (2008) en J.M. Coetzee (2012); *Country of my skull* (1998), *A change of tongue* (2003) (in Afrikaans gepubliseer as *'n Ander tongval* (2005)) en *Begging to be black* (2011) deur Antjie Krog; J.C. Steyn se biografieë van N.P. van Wyk Louw (1998) en M.E.R. (2003); Giliomee se *Die Afrikaners: 'n biografie* (2003), asook ander egodokumente soos Kannemeyer se twee versamelings briewe tussen W.E.G. en N.P. van Wyk Louw (2000; 2011) en *Briewe van Peter Blum* (2009); *Vlam in die sneeu: die liefdesbriewe van André P. Brink en Ingrid Jonker* (2015) asook Carel van der Merwe se *Donker stroom: Eugène Marais en die Anglo-Boereoorlog* (2015).

Die verskyning van talle (Suid-)Afrikaanse skrywersoutobiografieë is veral opvallend in hierdie verband. Enkele titels sluit byvoorbeeld in Breyten Breytenbach se *Dog heart: A travel memoir* (1998), *Woordwerk: Die kantskryfjoernaal van 'n swerwer*

(1999), en *Notes from the Middle World* (2009); *Seks & drugs & boeremusiek: die memoirs van 'n volksverraaier* (2000) asook *Die tyd van die kombi's: 'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie* (2009) deur Koos Kombuis; *Die laaste Afrikaanse boek* (2002) deur Karel Schoeman; *'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (2005) en *Reisiger* (2009) deur Elsa Joubert; *Sonkyker: Afrikaner in die verkeerde eeu* (2008) deur J.C. Steyn, *'n Vurk in die pad* (2009) deur André P. Brink, asook die talle outobiografiese geskrifte van Hennie Aucamp.

Hierdie tekste sentreer ook telkens rondom veranderde en steeds veranderende maatskaplike omstandighede. By die genre van die outobiografie is daar noodwendig 'n historiese plasing van die individu binne bepaalde en groter sosiokulturele en sosiopolitiese kontekste. Bernd Neumann (1989:27) verklaar: "Aan de ontwikkeling van het autobiografisch genre vallen maatschappelijke veranderingen en veranderingen in levenswijze met grote nauwkeurigheid af te lezen."

Daymond en Visagie (2012) se bewering dat outo-etnografie, belydenis en apologie die kernkenmerke van die onlangse Suid-Afrikaanse outobiografie is, sal vervolgens as vertrekpunt gebruik word vir hierdie verkenning van enkele onlangse Afrikaanse skrywersoutobiografieë (sien die motto hierbo). Met hierdie vooropplasing van die outo-etnografie as 'n literêre begrip (Reed-Danahay 1997; Brooks 2000; Ellis 2004, 2008; Meneley & Young 2005; Daymond & Visagie 2012), ontstaan die vraag of 'n outo-etnografiese lesing van enkele geselekteerde Afrikaanse outobiografieë waardevol sou kon wees.

Die aard van teksvorms soos literêreiefiksie, egodokumente, lewensgeskiedskrywing en outobiografie, asook die generiese en tematiese aspekte daarvan, verdien dus heroorweging. In die onlangse teorie is daar ook 'n verhoogde fokus op belydenis en apologie as fundamentele kwessies by die resente outobiografie (Hayes 2008; Prado 2011). Die Suid-Afrikaanse outobiografie verreken veral bepaalde subjekposisies met verwysing na Suid-Afrika se apartheidsverlede (Gallagher 2002; Daymond & Visagie 2012). Die benadering van kontemporêre Afrikaanse skrywersoutobiografieë binne hierdie konteks van outo-etnografie, belydenis en apologie blyk dan 'n aktuele invalshoek vir verdere studie te wees.

Dit is opvallend dat die toenemende gewildheid van resente Afrikaanse literêre niefiksie, waarvan egodokumente (essays, briewe, dagboeke, reisverslae, memoires, biografie en outobiografie) deel uitmaak, saamhang met 'n internasionale verhoogde kritiese en akademiese belangstelling in hierdie “vierde genre” (Myburgh 2009). Die term “lewensgeskiedskrywing” (“life writing”), soos gedefinieer deur Kirschstein (2001) asook Daymond en Visagie (2012) word hierby ingereken. Coullie et al. (2006:16) verwys in hierdie verband na 'n “phenomenal mushrooming of interest in auto/biographical accounts”. Gepubliseerde navorsing wat fokus op die aard van die Suid-Afrikaanse outobiografie sluit in studies deur Mokgoatsana (1999), Thale (1999), Slinger (2002), Gallagher (2002), Coullie et al. (2006), Jacobs (2007), Moon (2009), Myburgh (2009), Hauman (2010), asook Daymond en Visagie (2012).

Alhoewel die fokus van die bogenoemde studies in wisselende mate ooreenstem met die onderwerp van hierdie studie, bestaan daar steeds ruimte vir verdere ondersoek. Daymond en Visagie (2012) bespreek die Suid-Afrikaanse outobiografie na 1994 in terme van outo-etnografie, belydenis en apologie, maar slegs op 'n oorsigtelike wyse, en hulle argument noop verdere verkenning. Gallagher (2002) bestudeer ook belydenis in die Suid-Afrikaanse literatuur, maar onlangse Afrikaanse skrywers-outobiografieë geniet min aandag in sy studie. Moon (2009) en Hauman (2010) bestudeer selfrepresentasie en identiteit in resente Suid-Afrikaanse outobiografiese tekste, maar sonder om die voordele van 'n volgehoue outo-etnografiese benadering te oorweeg.

Daar is duidelik nog 'n leemte in die eietydse Afrikaanse kritiek wat betref die mees onlangse Afrikaanse skrywersoutobiografieë; en spesifiek die wyse waarop outo-etnografie, belydenis en apologie in hierdie tekste figureer. Antjie Krog is waarskynlik die bekendste eksponent van hierdie genre met haar drieluik *Country of my skull* (1998), *'n Ander tongval* (2003) en *Begging to be black* (2011). Aangesien Krog se niefiksietekste al deeglik nagevors is, word sy in hierdie studie wel as belangrike spilfiguur erken, maar buite rekening gelaat (ook om die omvang van die studie te beperk). Vergelyk in hierdie verband Maryna Louw se verhandeling getiteld *Antjie Krog se 'n Ander tongval as literêre nie-fiksie* (2010).

Resente outobiografieë van Elsa Joubert, André P. Brink en Koos Kombuis (wat nog nie gesamentlik, of vanuit hierdie perspektief, die onderwerp van 'n vollengte studie was nie), sal daarom as eksemplariese voorbeeldmateriaal vir hierdie navorsingsverslag dien.

1.2 TEORETIESE RAAMWERK

Soos hierbo aangedui, is die doel van die studie 'n outo-etnografiese verkenning van kontemporêre Afrikaanse skrywersoutobiografieë met die klem op apologie en belydenis, wat onder meer behels dat die mees resente literatuur oor die teoretiese begrippe "*life writing*", *outobiografie*, *outo-etnografie*, *apologie* en *belydenis* bestudeer sal word. Ten einde 'n breë oorsig te kry van die huidige stand van die diskoers rondom hierdie vermelde begrippe sal oorwegend verwys word na bronne soos Reed-Danahay (1997), Meneley & Young (2005) asook Ellis (2004, 2008). Daar sal verder sterk aangesluit word by die navorsing van Brooks (2000), Gallagher (2002) asook Daymond en Visagie (2012) ten einde 'n teoretiese kontekstualisering te verskaf.

'n Logiese hiërargiese uiteensetting van die bostaande literêr-teoretiese begrippe soos wat dit vir doeleindes van hierdie studie aangespreek sal word, is dus soos volg:

- literêre niefiksie
 - lewensgeskiedskrywing/egodokumente
 - outobiografieë
 - skrywersoutobiografieë
 - Afrikaanse skrywersoutobiografieë na 1994
 - outo-etnografiese Afrikaanse skrywersoutobiografieë sedert 1994 met fokus op apologie en belydenis

Volgens Myburgh (2009:7) is daar "steeds geen konsensus oor die genrekonvensies van literêre niefiksie nie". By literêre niefiksie word "*life writing*" en ander egodokumente ingesluit. Tekste soos essays, reisjoernale en -beskrywings, dagboeke, memoires, biografieë en outobiografieë maak dus deel uit van wat Myburgh (2009:12) die "vierde genre" noem. Enkele kenmerke van dié tipe literêre niefiksietekste wat by hierdie studie ook ter sake is, sluit in dat sodanige tekste 'n bepaalde tydgees weerspieël; dat introspeksie 'n essensiële aspek van hierdie genre is; dat die inhoud

van sulke tekste dikwels van aktuele aard is, en dat daar, ten spyte van die subjektiewe verslagdoening, 'n illusie van geloofwaardigheid geskep word. Ten spyte van nuanse en klemverskille, sal die terme wat hierbo in die kollys verskyn, deur die loop van die studie as onderling uitruilbare terme gebruik word.

Na 'n breër kontekstualisering en bespreking van literêreiefiksie, egodokumente en lewensgeskiedskrywing (sien afdeling 2.2 tot en met 2.5), sal die fokus vernou na die begrippe van outo-etnografie (afdeling 2.6) en apologie en belydenis (afdeling 2.7). Hierdie teoretiese verkenning van die term outo-etnografie sal die historiese oorsprong en gebruik van die begrip verken deur te verwys na teoretiese uitsprake van onder andere Heider (1975), Hayano (1979), Strathern (1989), Deck (1990) en Van Maanen (1995). Vervolgens sal outo-etnografie bespreek word in terme van die verband tussen hierdie begrip en die letterkunde, spesifiek die outobiografie. Hierdie bespreking sal gelei word deur veral die uitgangspunte van Daymond en Visagie (2012) en aangevul word deur uitsprake van Reed-Danahay (1997) en Ellis (2004).

Die etnografiese groepering wat hoofsaaklik in die voorbeeldtekste ter sprake is (en soos wat die outobiograwe dit sêlf by name eksplisiteer) is die Afrikaanssprekende "Afrikaners", met al die kompleksiteite wat sodanige identiteitsnoemer inhou. Hierdie eng en kontensieuse benaming sluit volgens Joubert, Brink en Koos Kombuis (soos wat dit in hulle onderskeie lewensgeskiedskrywings neerslag vind) nie noodwendig hierdie groep (naamlik "die Afrikaner") uit van breër groeperings soos Suid-Afrikaner en selfs Afrikaan nie, en impliseer ook nie dat sodanige Afrikaneridentiteit staties is nie (Pereira 2010). In hierdie opsig onderskryf al die voorbeeldtekste dus die sentiment hieronder, soos destyds treffend verwoord deur Breytenbach, Brink, Coetzee en Slabbert in 'n brief aan *Die Burger* (1999:8):

Ons weet nie wie hierdie groepsdier "die Afrikaner" is nie. Vir ons is om Afrikaner te wees – of Afrikaans as moedertaal te hê – nie 'n fataliteit of 'n kondisionering nie; dis 'n selfbepalende, ondersoekende, bevraagtekenende veelkleurige en oop verbasteringsproses wat groei uit baie wortels. En ons is trots op ons spesifiteite en vermoëns. Maar ons is ook Suid-Afrikaners en Afrikane. Want om Afrikaner te wees is geen smet nie ... En tussen hierdie "onse" is daar bruin en bleek, kommuniste en Boere en boere en bittereinders en liberale en nihiliste en diakens, Dakar-pelgrims en agnostici en Boeddhiste en afvalliges en wederstewiges en skrumskakels en alkoholiste en kerkmuise en kultuurkokkerotte en moffies en mekênnieks en vissermanne sonder kwotas en

vorige grensvegters en boepbewoners en gesellinne en filosowe en koffiedrinkers – kortom, daardie ruie en lewenskragtige verskeidenheid onafhanklikes wat met reg daarop aanspraak kan maak dat hulle die “meerderheid” Afrikaners is.

In afdeling 2.7 sal ’n breedvoerige bespreking van die terme belydenis en apologie gegee word. Hier sal daar gekyk word na die historiese oorsprong van die terme aan die hand van verskeie teoretiese uitsprake (Brown 1967:12; Coetzee 1985:252; Hayes 2008; Prado 2011:3–4; Gallagher 2002:12). Die literêre toepassing van die terme sal ook oorweeg word aan die hand van teorie van onder meer Whitlock (2001), Moon (2009), en veral Daymond en Visagie (2012). Deurlopend sal gepoog word om die verband tussen apologie en belydenis en die outobiografie aan te dui en te bevestig. Die verband tussen apologie en belydenis en outo-etnografie sal ook uitgelig word.

1.3 NAVORSINGSVRAE

Voortspruitend uit die probleemstelling hierbo word die volgende navorsingsvrae voorgehou:

- Watter literêr-teoretiese diskoerse onderlê ’n gesprek oor teksvorme soos literêre niefiksie, egodokumente, lewensgeskiedskrywing en outobiografie?
- Watter kenmerke vertoon die Suid-Afrikaanse outobiografie sedert 1994?
- Hoe geldig is Daymond en Visagie (2012) se oortuiging dat die Suid-Afrikaanse outobiografie in die teken staan van outo-etnografie, apologie en belydenis?
- Wat is die toepassingsmoontlikhede van ’n konsep soos outo-etnografie by die bestudering van die outobiografie, en spesifiek die geselekteerde Afrikaanse skrywersoutobiografieë post-1994?
- Watter outo-etnografiese merkers word in die gekose tekste gebruik om kommentaar oor aspekte van persoonlike en kollektiewe identiteit te lewer?
- Hoe figureer aspekte van belydenis en apologie in die geselekteerde Afrikaanse skrywersoutobiografieë?

1.4 DOELFORMULERING

Die doel van hierdie navorsingsverslag is die analise, bespreking en literêr-teoretiese asook literêr-historiese plasing van enkele geselekteerde Afrikaanse skrywers-outobiografieë wat ná 1994 verskyn het. Hierdie bespreking sal beperk word tot die outobiografieë van drie skrywers: Elsa Joubert, André P. Brink en Koos Kombuis. Hierdie skrywers is oorwegend geselekteer op grond van hul aansien en status binne die Afrikaanse letterkunde, hulle verskillende sosiopolitiese agtergronde, asook die feit dat hulle verskillende generasies en geslagte verteenwoordig. Die tekste wat bespreek sal word, is die volgende: *'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (2005) en *Reisiger* (2009) deur Elsa Joubert, *'n Vurk in die pad* (2009) deur André P. Brink, asook *Seks & drugs & boeremusiek: die memoirs van 'n volksverraaier* (2000) en *Die tyd van die kombi's: 'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie* (2009) deur Koos Kombuis (hierna sal verkorte titels gebruik word met verwysing na hierdie tekste).

Hierdie studie sal veral fokus op die begrippe *auto-etnografie*, *apologie* en *belydenis* asook die wyse waarop hierdie begrippe in die gekose tekste figureer. Die oorkoepelende doelstelling is dus om 'n literêr-teoretiese beskrywing te verskaf van die aard en omvang van enkele onlangse Afrikaanse skrywersoutobiografieë na 1994 in 'n poging om 'n oorspronklike navorsingsbydrae te lewer. Met die bostaande navorsingvrae in afdeling 1.3 in gedagte, word die volgende doelstellings in die vooruitsig gestel:

- om die raakpunte tussen teksvorme soos literêre niefiksie, egodokumente, lewensgeskiedskrywing en outobiografie te ondersoek;
- om die kenmerke van die Suid-Afrikaanse outobiografie sedert 1994 te identifiseer;
- om die geldigheid te toets van Daymond en Visagie (2012) se stelling dat die Suid-Afrikaanse outobiografie in die teken staan van auto-etnografie, apologie en belydenis;
- om die toepassingsmoontlikhede van 'n konsep soos auto-etnografie by die bestudering van die outobiografie, en spesifiek die geselekteerde Afrikaanse skrywersoutobiografieë post-1994, te bepaal;

- om outo-etnografiese merkers na te speur wat in die gekose tekste beskryf word ten einde kommentaar oor aspekte van persoonlike en kollektiewe identiteit te lewer;
- om die wyse waarop konsepte soos apologie en belydenis in hierdie eksemplariese tekste neerslag vind, te verken.

1.5 TERREINAFBAKENING EN WERKSWYSE

In die beoogde studie sal enkele eietydse Afrikaanse skrywersoutobiografieë verken word binne die teoretiese parameters van outo-etnografie, belydenis en apologie. Die metodologie wat gevolg sal word by hierdie studie sal gegrond wees op 'n bestudering van die gekose teoretiese begrippe met toepassing op die skrywersoutobiografieë van Joubert, Brink en Kombuis. 'n Kwalitatiewe benadering word gevolg.

Die studie val in twee fases uiteen. In hoofstuk 2 sal die teoretiese raamwerk vir hierdie navorsingsverslag verskaf word. Dit sluit 'n bestudering van teoretiese modelle en uitsprake rondom outo-etnografie, belydenis, belydenisliteratuur en apologie in. Die stand van die interdisiplinêre diskoers rakende hierdie begrippe met spesifieke klem op die wyse waarop dié terme in die letterkunde figureer en/of aangewend (kan) word, sal ondersoek word.

Die tweede deel van die studie sal die vorm aanneem van 'n analise en interpretasie van geselekteerde Afrikaanse skrywersoutobiografieë in die toepassingshoofstukke (hoofstuk 3–7). In hoofstuk 3 sal Elsa Joubert se *'n Wonderlike geweld* (2005) bespreek word, terwyl die tweede deel van haar outobiografie, *Reisiger* (2009), in hoofstuk 4 aan bod kom. *'n Vurk in die pad* (2009) deur André P. Brink word in hoofstuk 5 ontleed. *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) van Koos Kombuis kom in hoofstuk 6 aan die beurt en *Die tyd van die Kombi's* (2009) in hoofstuk 7. Soortgenootlike tekste sal verbandhoudend betrek word. 'n Samevatting en slotsom volg in hoofstuk 8.

Vanweë die outobiografiese aard van die gekose tekste, sal daar in hierdie navorsingverslag na die reële outeur as die outobiograaf verwys word, aangesien die outobiografie as sodanig so 'n lesing duld en selfs vereis. Met hierdie werskwyse word die problematiek rondom die narratologiese wesensaard van die outobiografie nie

misken nie. Onder andere die volgende vrae ontstaan as gevolg van dié problematiese aard van die outobiografie en word aangespreek en oorweeg in hoofstuk 2: Is alle literêre tekste outobiografies of is alle (outo)biografiese tekste fiksioneel as gevolg van 'n proses van seleksie en kombinasie? Wie vertel en wat word aan wie in die outobiografie vertel? Is daar spesifieke literêre tegnieke of vertelstrategieë wat dikwels spesifiek gebruik word om niefiksie tekste literêr te maak?

Die literêre aard van literêre niefiksie as 'n geheel, asook die biografiese aard van hierdie tekste word breedvoerig in afdeling 2.2 verdiskonteer. Die tegnieke en strategieë wat aangewend word om aan egotekste 'n literêre aard te verleen, word saam die kwessie rondom narratiewe posisie in afdeling 2.3 bespreek. Seleksie en kombinasie van die inhoud van lewensgeskieskrywing word in afdeling 2.4 onder die loep geneem. In afdeling 2.4 word daar ook besin oor die vraagstukke rondom wat aan wie in lewensgeskiedskrywing vertel word. Die ontologiese gaping tussen die skrywer en die outobiografiese subjek, sowel as die opheffing van hierdie gaping in die outobiografie word verder in afdeling 2.5 verken. Die gelykstelling van die outobiograaf en die reële outeur is dus nie 'n miskennis van bogenoemde kompleksiteite nie. Hierdie kompleksiteite kom veral by 'n *Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (2005) deur Elsa Joubert ter sprake, aangesien 'n derdepersoonsvertelperspektief in hierdie teks gehandhaaf word.

Die verwysingsmetode wat gevolg word, is die verkorte Harvard-metode, maar om onnodige duplisering te vermy, sal daar, wanneer die eksemplariese tekste ontleed word, slegs na bladsynommers van die aangeduide uitgawe verwys word en nie telkens ook na outeur en publikasiedatum nie.

Binne hierdie parameters behoort die titel van die studie, *Auto-etnografie, apologie en belydenis in outobiografieë van Elsa Joubert, André P. Brink en Koos Kombuis*, die kontoere van die diskoers uit te wys.

HOOFSTUK 2: TEORETIESE KONTEKS

2.1 INLEIDING

Soos in die eerste hoofstuk in afdeling 1.3 in die vooruitsig gestel is, sal daar 'n hiërargiese benadering gevolg word waarin (in hierdie volgorde) onderskeidelik literêre niefiksie, egodokumente, lewensgeskiedskrywing en die outobiografie as tersaaklike teksvorme aan bod sal kom.

Ter inleiding sal dit nuttig wees om eerstens literêre niefiksie (asook die generiese aard daarvan) as genre te bespreek. Myburgh (2009) se breedvoerige verkenning van hierdie “vierde genre” sal dan as vertrekpunt dien vir die bespreking hieronder en aangevul word deur studies van onder andere Gutkind (2004), Borich (2013), Lehtimäki (2005), Giles (2005), Root en Steinberg (2007), Forche en Gerard (2001), Alagic (2009) en Mehl (2011). Die doel van hierdie bespreking is die plasing van die outobiografie as 'n unieke literêre vorm, wat as egodokument ook onder onderskeidelik die vaandel van literêre niefiksie en lewensgeskiedskrywing geplaas kan word. Reeds op hierdie vlak sal die sosiokulturele en -politieke aspekte van literêre niefiksie ondersoek word om sodoende 'n (outo-)etnografiese lesing van hierdie tekste te regverdig.

In die outobiografie word die leser duidelik met 'n skrywende en beskryfde ego of subjek gekonfronteer (Presser 1958:286). Om hierdie rede sal die fokus tweedens op egodokumente val. Hierdie bespreking sal geskied met verwysing na die studies van onder andere Lindemann (2000), Bekker (2002), Blaak (2002), Rutz, Elit en Kraft (2002), Huisman (2005), Pacevičius (2009), Fullbrook en Rublack (2010), Smyth (2010), Von Greyerz (2010) en Ruggiu (2013). By hierdie bespreking van egodokumente sal aansluitingspunte van hierdie teksvorm by die aspekte van outo-etnografie, belydenis en apologie ondersoek word.

In die derde plek sal die fokus vernou word na lewensgeskiedskrywing (“life writing”). Hierdie verkenning sal gebaseer word op studies van Slawson (2013), Ware (2013), Thomas (2012), Layden (2010), Jacklin (2008), Gibbons (2004) en Claycomb (2003).

Weereens sal gepoog word om 'n tipologiese plasing van die outobiografie te maak, en ook hier sal die verband met die hoofaspekte onderliggend aan hierdie studie, naamlik outo-etnografie, belydenis en apologie, aangedui word.

Hierna sal spesifiek na die outobiografie gekyk word teen die voorafgaande agtergrond (soos uiteengesit in afdeling 2.1 tot 2.4). Hier sal die bespreking veral gesteun word deur uitlatings van onder meer Blake (2000), Nelson (2003), Rasool (2004), Hayes (2008), Smith (2010), Thakore (2010), Akai (2011), Knight (2011) en Van Aarde (2013).

Met inagneming van die voorafgaande kontekstualisering, sal die prominente aspekte van outo-etnografie in die outobiografie bespreek word. In hierdie verband sal daar oorwegend verwys word na werk deur onder andere Reed-Danahay (1997), Goodall (2000), Ellis (2004), Smith-Sullivan (2008) en Daymond en Visagie (2012).

Ten slotte sal aspekte van belydenis en apologie binne die outobiografie verken word, met verwysing na uitsprake van Gallagher (2002), Hayes (2008), Moon (2009), en veral Daymond en Visagie (2012).

2.2 LITERÊRE NIEFIKSIE: 'N VIERDE GENRE?

Soos wat Myburgh (2009:19) aandui, vind die term *literêre niefiksie* sy oorsprong in Weber (1980) se *The literature of fact* en dien dit as 'n sambreelterm vir onder andere “egodokumente soos die biografie, outobiografie, reisjoernaal, dagboeke, memoirs, briewe en essays, asook tekste soos literêre joernalistiek, populêre wetenskap en niefiktiewe romans, natuur- en reisbeskrywings”.

Verskeie definisies van die term literêre niefiksie sal vervolgens bespreek word om sodoende 'n duideliker beeld te vorm van hierdie genre. Weber (1980:2) sien literêre niefiksie as “a complex counterpointing of its two constituent elements, history and literature” en verduidelik sy stelling soos volg:

It's fact writing based on reporting that frequently employs techniques drawn from the art of fiction to create something of fiction's atmosphere or feeling and that, most important, moves toward the intentions of fiction while remaining fully factual. Literary nonfiction seeks to have it both ways: to be true as history and at the same time true as art. Such work does not become fiction in any sense, nor does it finally erase the distinction between fiction and nonfiction. But it perhaps

enables the writer of literary nonfiction to come as close as he possibly can to reconciling his opposed roles.

Myburgh (2009:7) poneer dat die aard van hierdie genre, waarby beide fiksie en niefiksie geïnkorporeer word, daarvan 'n buitestander-skryfvorm maak: "'n hibried en grensgeval met 'n paradoksale, problematiese aard wat dissipline- en genre-grense oorskry". Schroeder (s.j.) argumenteer dat die klem by literêre niefiksie (of soos sy dit noem, kreatiewe niefiksie) op die gebruik van kreatiewe en dramatiese tegnieke lê om feit-gebaseerde narratiewe te ondersteun. Volgens Schroeder beteken die adjektief "kreatief" nie dat die outeur die reg gegun word om fiksie as feite voor te hou nie, of om besonderhede en gebeure te fabriseer nie. Outeurs word eerder daartoe in staat gestel om hul weergawe van die feite te verryk. So kan outeurs 'n groter waarheid weergee – "a larger truth than is possible through the mere compilation of verifiable facts or direct quotation."

Borich (2013) beskryf weer hierdie genre as herinnering- of feitgebaseerde tekste wat gebruik maak van die styl en elemente van fiksie, poësie, memoires en essay. Hy argumenteer verder dat dit tekste is oor en van 'n wêreld waarin die outeur se lewe en/of die outeur se perspektief van ander se lewens ingesluit word. Mehl (2011:2–3) onderskei tussen drie verskillende soorte "creative nonfiction": essay, memoires en literêre joernalistiek. Verder maak Mehl (2011:3–4) melding van die inherente verband tussen 'n persoonlike geskiedenis en die verbintenis met groter en breër openbare en gemeenskaplike kwessies.

Alagic (2009:2) onderskei nie tussen die terme "New Journalism" en "Creative Nonfiction" (oftewel kreatiewe of literêre niefiksie) nie, aangesien beide terme verwys na tekste waarin sowel feite as fiksie geïnkorporeer in 'n narratief om sodoende 'n genre te skep wat verwant is aan die roman. Verder argumenteer Alagic dat beide hierdie genres tekste soos memoires, biografie, outobiografie, literêre niefiksie en lewensgeskiedskrywing saam groepeer. Tog kan die argument gevoer word dat New Journalism benader kan word as slegs 'n subgenre van literêre niefiksie, aangesien die fokus van New Journalism spesifiek op die joernalistiek is, en dus nie so 'n breë omvang het soos literêre niefiksie nie.

Forche en Gerard (2001:1) beskou op sy beurt literêre niefiksie as feitelike prosa wat ook literêr benader kan word en waarin die stylfigure van die beste prosa gekombineer word met die liriese aard van die beste digkuns. Tog is dit 'n feitgebaseerde teksvorm, waarvan akkuraatheid en waarheid die belangrikste kenmerke is.

Root en Steinberg (2007:xxx) definieer literêre niefiksie as “expressive, transactional and poetic prose texts” en “the written expression of, reflection upon, and/or interpretation of observed, perceived, or recollected experience. It brings artistry to information and actuality to imagination.” Giles (2005) argumenteer weer dat, op die mees basiese vlak, literêre niefiksie beskou kan word as niefiksie wat tegnieke van kreatiewe skryfwerk inspan, insluitende (onder andere) karakterontwikkeling, ruimte en milieu, stem, dialoog en narratief.

Lehtimäki (2005:1–2) sien in hierdie literêre vorming van feitelike materiaal 'n verteenwoordiging van 'n derde modus tussen die tradisionele onderskeiding tussen fiksie en nie-fiksie. In hierdie modus is daar dan ook 'n verkenning van die verhouding tussen outeurs, tekste, lesers en subjekte “belonging to the ‘actual world’, the central world in the theory of possible worlds.” Verder word literêre fiksie gedefinieer as 'n refleksiewe begrip en kan dit gekoppel word aan 'n bepaalde tipe literêre narratief waarvan die basis die retoriek en representasie is van dit wat feitlik en dokumentêr is. Volgens Lehtimäki stel niefiksie op 'n implisiete wyse poëtiese, pragmatiese, retoriese en etiese vrae wat ten minste gedeeltelik onderskei kan word van dié van fiksie. Mordue (2005:5) skryf soos volg oor dié genre: “to lead the obedient factual realms of reality to play in the fields of the made up and the imagined”.

May (2005:1) beskryf ook hierdie vermenging van die feitelike en die literêre waar hy literêre niefiksie beskryf as 'n styl waarin tegnieke wat gewoonlik in fiksie figureer, gekombineer word met objektiewe feite, om sodoende die leser te boei. Dit verken die kompleksiteit van gebeure, van aktuele sake en van mense se lewens terwyl dit ook aan die leser 'n verhaal vertel. May argumenteer verder dat dit dieper nagevors is as standaardjoernalistiek en niefiksie, en dat dit die emosionele verken op 'n manier wat in tradisionele niefiksie vermy word. Om hierdie rede is die verbintenis en betrokkenheid wat tussen die leser en teks gevestig word meer intens.

Literêre niefiksie word deur Druker (2004:1) gedefinieer as 'n hibriede vorm van niefiksie en literatuur wat op 'n holistiese wyse 'n beeld vorm van die subjek. Hierdie tekste erken die kompleksiteite van die wêreld asook die grense van menslike kennis. Hulle verskaf dokumenteerbare onderwerpsmateriaal, en relevante en interessante feite, gebaseer op breedvoerige navorsing, word weergegee. Hierdie feite word lewendig gemaak deur narratief, agtergrond en deeglik ontwikkelde ruimtes. Dit gee besonderhede wat die leser help om die kernpunt te begryp. Gutkind (2004:1), redakteur van *Creative Nonfiction*, sit dit soos volg uiteen:

Creative nonfiction heightens the whole concept and idea of essay writing. It allows a writer to employ the diligence of a reporter, the shifting voices and viewpoints of a novelist, the refined wordplay of a poet and the analytical modes of the essayist. Fiction, poetry and drama are plasmas slathered on reality and need reality as their foundation, for nonfiction reality is its essence, "its outward show and its inner core".

Dit is opvallend dat daar by verskeie definisies en besprekings hierbo nie net 'n fokus is op die skrywende of sprekende ek in die literêre niefiksie nie, maar dan veral ook op die sosiale, historiese en kulturele aspekte van die tyd waarin die tekste hul oorsprong vind. Dit verwys nie net na die tyd waarin hul geskryf is nie, maar ook na die tyd waaroor geskryf is en daarmee saam die sosiale, historiese en kulturele aspekte van hierdie tye. Hierdie aspekte van literêre niefiksie maak dat dit reeds sterk verband toon met 'n begrip soos die outo-etnografie, waar die fokus dan nog sterker op die sosiale, geskiedkundige en kulturele val. Ook die term outobiografie word by hierdie begrip ingesluit. Omdat die studieobjek hier juis die onlangse Afrikaanse *skrywersoutobiografie* is, is die literêre konvensies van hierdie dinamiese genre ook van belang. In die volgende subafdeling word gefokus op literêre niefiksie waarin spesifiek iets van die skrywende en beskryfde subjek openbaar word, aangesien daar 'n eksplisiete onthulling van die self in die outobiografie is.

2.3 EGODOKUMENTE

Soos wat Bekker (2002:13) en Von Greyerz (2010:277) aandui, is die term *egodokument* gemunt deur die Nederlandse geskiedkundige Jacques Presser. Met hierdie term word bedoel en onder andere ingesluit outobiografieë, dagboeke en persoonlike briewe – tekste waarin die outeur doelbewus rekenskap gee van sy of haar

die bemoeienisse en gevoelens. Presser (1958) definieer die term soos volg: “those historical sources in which the researcher is faced with an ‘I’, or occasionally ... a ‘he’, as the writing and describing subject with a continuous presence throughout the text”. Later verbreed hy die betekenis na daardie dokumente waarin ’n ego toevallig of doelbewus geopenbaar word (1958:286). Pacevičius (2009:284) wys daarop dat die term “personal document” in Litaue voorkeur geniet. Onder hierdie definisie van Pacevičius word verstaan die volgende vier genres: “*Memoires, Diary, Autobiography, and Letters*”. Hy gaan voort deur die volgende stelling te maak: “Unlike pragmatic writings, intimate writings as well as ego-documents concern *private*, opposed to *public life*” (my kursivering).

Bekker beskryf ook die ontwikkeling, verspreiding en aanpassing van die term egodokument, en dui aan dat Peter Burke (1996; aangehaal in Bekker 2002:14) waarskynlik die eerste Engelse geskiedkundige is wat hierdie term gebruik. Mary Lindemann (2000) wend ook die term aan in verband met bronne oor sosiale geskiedenis in die *Encyclopedia of European social history*. Sy poneer dat egodokumente ’n bydrae lewer tot historiese studies deur gewone lewens met “agency, dignity and texture” te beklee (2001:36). Bekker wys ook op die werk van die Duitse geskiedkundige Winfried Schulze (1996; aangehaal in Bekker 2002:15) wat die term meer inklusief gebruik en byvoorbeeld hofrekords, persone se curricula vitae en alle ander soorte amptelike dokumente daarby insluit.

Bekker argumenteer self (2002:5) dat die term verstaan moet word as verwysend na ’n privaatdokument en dus nie amptelike verslae of korrespondensie insluit nie, maar erken tog dat hierdie tekste wél iets van die ego aanraak (Rutz et al. 2002:5). Egodokumente word deur Fullbrook en Rublack gedefinieer as “a source or ‘document’ – understood in the widest sense – providing an account of, or revealing privileged information about, the ‘self’ who produced it” (2010:263). Ciappeli (2008) verwys met die term na “such sources as autobiographies, memoirs, diaries, travel journals, family books, personal letters”. Hy sluit hierby onder andere testamente, rekeningboeke, notules van ondervragings in verhoor en pastorale besoeke in. Blaak (2002) sluit ook tekste in waarin daar ’n onbedoelde voorstelling van die “self” is. Schulze (1996:21) beskryf weer egodokumente as al daardie bronne waarin ’n skrywende ek die leser iets

vertel oor hom- of haarself, hetsy hy/sy dit uit vrye wil doen – soos byvoorbeeld in 'n brief, 'n dagboek, die optekening van 'n droom of in 'n outobiografiese wyse – hetsy onder ander omstandighede.

Bekker (2002:18) wys daarop dat Presser as 'n digter en skrywer ook oog gehad het vir die literêre waarde van egodokumente. Bekker sêlf (2002:24) dui ook op die onontginde studie van egodokumente. Fulbrook en Rublack ondersteun die idee van Gilligan en Brown (1996; aangehaal in Fulbrook & Rublack 2010:271) wat daarop neerkom dat geskiedkundiges daarby baat vind om aandag te gee aan herhalende motiewe, beelde, sentrale metafore, emosionele resonansies, teenstrydighede in styl, hersienings en gapings in die storie, sowel as veranderinge in die narratiewe posisie om hulself sodoende met sprekers te kan vereenselwig in die narratief wat deur hierdie sprekers vertel word. In 'n onderhoud met Rudolf Bekker maak Kraft (2002) in verband met egodokumente melding van sy fokus op literêre kritiek. Vanuit hierdie perspektief word vrae rondom hoe 'n teks ontwerp is en hoe dit funksioneer belangriker geag as die poging om dit te gebruik ten opsigte van probleme buite die teks self of die teks se struktuur. In Marijke Huisman (2005) se studie oor die ontvangs van Nederlandse outobiografieë in die tydperk tussen 1850 en 1918 maak sy ook die stelling dat literêre talent in 'n groeiende mate belangriker geword het vir outobiograwe. Dit is vir haar ook opmerklik dat die outobiografie in die kritiek beskou word as literatuur – nie omdat daar sprake sou wees van fabrisering nie, maar omdat die “force of truth” deur literêre wyses bewerkstellig is.

Dit word dus duidelik dat die twee terme egodokument en literêre niefiksie mekaar oorvleuel, maar ook in sekere opsigte van mekaar verskil. Met die benaming literêre niefiksie word daar 'n eksplisiete, doelbewuste literêre aard van die teks veronderstel, terwyl die benaming egodokumente enige teks veronderstel wat (eksplisiet of implisiet) iets van die skrywende “ek” onthul. Die outobiografie sal dan ook gesien kan word as 'n tipe egodokument (ongegag hoe breed hierdie term formuleer en verstaan word).

Wat opval, is die verband wat deurlopend tussen egodokumente en die bestudering van geskiedenis, en dan spesifiek sosiale geskiedenis, getrek word. Hiervan is die studies van Fulbrook en Rublack (2010) in verband met Duitse geskiedenis, Pacevičius

(2009) se werk oor egodokumente in Litause geskiedenis asook Blaak (2002) se ondersoek na die verband tussen egodokumente en die geskiedenis van lees slegs enkele voorbeelde. Reeds hier word dit dus duidelik dat daar by egodokumente ook sprake is van 'n tipe outo-etnografie. Mary Lindemann (2000:37) sien egodokumente dan ook as bronne ten opsigte van sosiale navorsing. Daar kan dus geponeer word dat egodokumente as sodanig reeds waarde inhou vir 'n outo-etnografiese ondersoek. In gesprek met Rudolf Bekker dui Rutz (Rutz et al. 2002:5) ook op die antropologiese waarde van hierdie tekste. In Ruggiu (2013) se verkenning van die gebruike van wat hy "First Person Writings" noem, beskryf hy die tekste, sowel as die interpretasie daarvan soos volg: "These texts form a very heterogeneous group about which researchers – either specialists of literature; historians and archivists; even sociolinguists – know that nevertheless it has contingency." Alhoewel Ruggiu nie die term egodokument *per se* gebruik nie, maar eerder die Franse term *écrits du for privé* verkies (2013:10), erken hy tog die ooreenkoms met die term egodokument (2013:11). Smyth (2010) dui dan ook hier aan dat daar 'n definitiewe verband is tussen die terme "self-narrative" en "personal narratives", en dan veral die term wat hy verkies, naamlik "life writings". Alhoewel die fokus by die naam egodokument op die skrywende self geplaas word, geniet dit die aandag van studente in sosiologie, antropologie en kultuurstudies. In gesprek met Rutz et al. (2002) verklaar Dekker dat hy egodokumente, en dan spesifiek outobiografieë, vanuit 'n antropologiese perspektief benader en nie op die klassieke manier, naamlik om hierdie tekste as "bronne" te gebruik nie. Rutz self maak dan die volgende stelling:

Research on egodocuments is booming because historians are getting more and more interested in the perceptions and experiences of individual human beings and the groups they represent. Thus the focus has shifted to subjective perspectives on historical events, social changes, etc. How important then are truth ... and sincerity ... in egodocuments? ... And what does this mean for the interpretation of our sources, especially when you think of the fading borderline between fiction and non-fiction in our texts?

In gesprek met Bekker skryf Elit (Rutz et al. 2002) oor die onlangse fokus op die ontwikkeling van outobiografiese geskrifte in verband met veranderings in die ervaring van tyd en introspeksie. Von Geyertz (2010:281) skryf weer dat egodokumente die leser insigte bied in lewenswêreldes en representasies, asook "aspects of a group-specific habitus". Fulbrook en Rublack (2010:265) verwoord dieselfde idee soos volg:

Such sources may be central to any attempt to reconstruct wider patterns of subjective experience of “common events” by individuals from a range of backgrounds, and with varied personalities and capabilities – and hence to provide a further and indeed central dimension to history.

Verder skryf Fullbrook en Rublack (2010:267) oor die merkwaardigheid van die feit dat geen rekenskap van die self geproduseer kan word wat nie in terme van sosiale diskoers gekonstrueer is nie. Ruggiu (2013:13) sien in egodokumente hoe die skrywers daarvan se “social destiny” gekoppel is aan die samelewing waaraan hulle behoort en waarvan hulle deel uitmaak::

The social and gendered study of these writers could be linked to the study of the contents of their texts to help build a history of social identities. Many of these texts show, indeed, that the writer could belong to different groups: *family, kinship, neighborhood, religious community, class, or especially ... nation.* (my kursivering)

Uit die bespreking hierbo word dit duidelik dat die outobiografie as ’n egodokument benader kan word, aangesien daar ’n doelbewuste onthulling van die outeur se “self” of “ego” is. Ook reeds hier word dit duidelik gemaak dat egodokumente inherent aan die sosiale en kulturele gekoppel kan word (sien Ruggiu 2013; Fullbrook & Rublack 2010; Smyth 2010; Pacevičius 2009; Rutz et al. 2002). Dit word dus duidelik gemaak dat die geleentheid om reeds op hierdie vlak hierdie tekste vanuit ’n outo-etnografiese perspektief te benader, waardevol blyk te wees. In die volgende afdeling sal die fokus vernou na tekssoorte waarin daar ’n beskrywing van ’n lewe of lewens is, hetsy van die outeur self of van ander. Op hierdie manier word daar nader beweeg aan ’n tipologiese plasing van die outobiografie.

2.4 LEWENSGESKIEDSKRYWING (“LIFE WRITING”)

In Thomas se studie oor “life writing” (hierna lewensgeskiedskrywing) ondersoek sy die definisies, asook die onderskeidings en oorvleuelings tussen die outobiografie, die outobiografiese roman en wat sy “autofiction” (2012:6) noem. Sy sluit dan al hierdie tekste in onder die sambreelterm lewensgeskiedskrywing. Slawson (2013:1) beskou lewensgeskiedskrywing breedweg as tekste waarin daar refleksie op werklike ervarings en gewaarwordings te sien is. Verder poneer Slawson dat lewensgeskiedskrywing dikwels manifesteer as memoires, outobiografie en outo-

etnografie. Sy voer verder aan dat die bestudering van kultuur en gebeure rakende die “self” en die “ander” dus ’n veelvoud van idees omvat.

Layden (2010) maak ’n studie van spesifiek Ierse lewensgeskiedskrywing. Met die versameling van hierdie tekste het Layden (2010:3) besluit om verskeie tipe tekste onder die term lewensgeskiedskrywing in te sluit:

These varied greatly in terms of format, genre, and authorship. There were hand-written accounts and letters, typed or word-processed manuscripts, optical disc submissions with embedded photos, and even published volumes. Life accounts varied from full family histories to reminiscences of particular events and were rendered in forms that varied from memoir to stream of consciousness musings to poetry. Some people wrote accounts of their own lives specifically for the archive; some either wrote about or submitted writings by their parents, relatives or friends; others had collected material from particular communities; and still others submitted existing, sometimes published, writings that they felt were appropriate for the archive.

Dit is dus duidelik dat Layden enige teks of dokument wat in sy geheel of slegs gedeeltelik iets van ’n lewe openbaar, hetsy doelbewus of toevallig, as lewensgeskiedskrywing sien. Wat by haar studie opmerklik is vir die doeleindes van hierdie navorsingsverslag, is dat sy lewensgeskiedskrywing inherent koppel aan die breër sosiale, kulturele en selfs politieke aspekte van die bespreekte lewens. Sy argumenteer (2010:2) dat lewensgeskiedskrywing nie slegs ’n demokratiese impuls is nie, maar dat dit ook ’n meer genuanseerde begrip by lesers vestig in verband met hoe die publiek gereageer het op die sosiale, politiese en historiese gebeure en tendense wat as geskiedenis geskryf is. Ook Kang (2003:iii) beweer dat lewensgeskiedskrywing nie net aan die beskryfde en/of geskryfde individu se lewe gekoppel behoort te word nie, maar dat die skryf daarvan ’n manier van kennismaking is met die individu binne sy/haar tyd en kultuur. Op hierdie manier word die teks verhef van die bloot persoonlike na die kulturele, sosiale en selfs nasionale vlak. Dit word hieruit duidelik dat aspekte van kultuur ook noodwendig aan hierdie tekste gekoppel word en dat hierdie aspek van sulke tekste ook krities onder die loep geneem behoort te word.

Ware (2013:248) ondersoek weer die tegniek van self-blootstelling in lewensgeskiedskrywing waarin daar teen rassisme betoog word as ’n wyse om die oneweredige verspreiding en onbillike handhawing van mag en bevoorregting op verskillende vlakke te illustreer. Verder stel Ware ook voor dat die lees en interpretasie

van lewensgeskiedskrywing en “self-narratives” (2013:248) beskou kan word as ’n vorm van die verwerking van die sielkundige, materiële en simboliese prosesse wat saamhang met die stryd om verandering. Verandering, veral politieke verandering en veranderings wat verband hou met rasseverhoudings, soos weerspieël in lewensgeskiedskrywing en dan meer spesifiek die outo-biografie, dui duidelik op die verband tussen sulke tekste in ’n post-1994 Suid-Afrika en die outo-etnografie.

Ook Gibbons (2004:v) beweer in verband met (spesifiek inheemse Australiese) lewensgeskiedskrywing dat sodanige tekste sowel politieke as terapeutiese aspekte bevat. Hierdie tekste skep dus die geleentheid om te verken in watter mate hierdie terapeutiese en kulturele prosesse betrokke is by die vestiging van groepsgebonde en inheemse mag. Dít bied weer die geleentheid vir ’n ondersoek na die wyses waarop inheemse “testimonial life writing” werk om die interpretatiewe omvang van kontemporêre kulturele teorie te verbreed. Verder argumenteer Gibbons (2004:vi) dat die konvergensie van “testimonial life writing” as ’n vorm van politieke weerstand, met “testimonial life writing” as ’n vorm van die verwerking van postkoloniale trauma, ’n bepaalde samewerking en oorleg tussen postkoloniale en psigoanalitiese teorie aanmoedig, aangesien albei na ’n hervestiging en herskrywing van identiteit streef. Hierdie strewe vermy beperkende totaliserings van identiteit asook die inperking van identiteit in epistemologiese onversoenbaarhede.

Jacklin (2008) ondersoek ook die verband tussen die kulturele en literêre aspekte van lewensgeskiedskrywing in veral inheemse Australiese tekste. Hy argumenteer (2008:135) dat daar in die vertel en skryf van inheemse lewensverhale protokols bestaan wat bepaal wat oorgedra word – waar, wanneer, aan wie, vir wie – en dat hierdie protokols besluite rakende die finale gepubliseerde narratief beïnvloed en soms kompliseer. Dit is die geval as die onderwerp van die “life narrative” die skrywer self is, en óók as die narratief deur ander bemiddel word. Inheemse protokols – insluitende outeursreg en morele regte aangaande inheemse narratiewe en kultuur, familieregte en -verpligtinge, rouprotokols, beperkte kennis, en wederkerigheid in die vorm van ’n deurstroming van voordele aan inheemse gemeenskappe – sal die produksie van die teks betekenisvol vorm.

Claycomb (2003:i) koppel ook die term lewensgeskiedskrywing ten sterkste aan die (outo-)biografiese wanneer hy lewensgeskiedskrywing definieer as narratiewe tekste gebaseer op die lewe van 'n historiese en bevestigbare persoon of persone – lewend of dood. Hierdie kategorie kan onderverdeel word in drie basiese subkategorieë: die outobiografie ('n eerstepersoons- deïgetiese narratief oor die outeur se eie lewenservarings); die biografie (die narratief oor andere se lewenservarings) asook die “oral history” ('n versameling van narratiewe vanuit 'n verskeidenheid perspektiewe wat kollektief 'n meer volledige narratief vorm as enige van die individuele narratiewe waaruit dit bestaan).

Claycomb argumenteer verder dat “history, narrative, bodies, voice, identity and community all converge in ... related ... forms that we can group under the heading of ‘life-writing’” (2003:i). Dit is duidelik dat 'n studie oor *kulturele identiteit*, en meer spesifiek kulturele introspeksie, aan die basis van enige studie oor lewensgeskiedskrywing en/of die outobiografie behoort te lê.

Uit die bespreking hierbo word dit duidelik dat daar by lewensgeskiedskrywing as 'n geheel reeds sprake is van 'n bepaalde (outo-)etnografiese waarde, soos geïllustreer deur die uitlatings in verband met die sosiokulturele en -politieke aspekte van hierdie tekste. Die verband wat lewensgeskiedskrywing inhou met apologie en belydenis is dan ook reeds hier aangetoon – veral dan deur die uitlatings van Gibbons (2004:vi), waarin die kulturele waarde van “testimonial life writing” ondersoek word. Die outobiografie is dan ook duidelik 'n vorm van hierdie lewensgeskiedskrywing, en sal hieronder in meer besonderhede bespreek word.

2.5 AUTOBIOGRAFIE

Voordat daar na die outobiografie in sy geheel verwys word en dit vervolgens gedefinieer en bespreek word ten opsigte van die outo-etnografie, apologie en belydenis, sou dit van belang wees om tussen die verskillende verskyningsvorme van die outobiografie te onderskei. Veral die memoires sal hier van belang wees, aangesien sommige van die tekste wat in hierdie studie bespreek word, deur die outeurs self as memoires getipeer word. Die bespreking in verband met die onderskeid en ooreenkomste tussen die outobiografie en memoires sal dus geskied om die basis vir

vergelyking tussen tekste te regverdig, omdat die tekste beurtelings deur die outeurs self as onder meer “memoires” (Brink 2009; Kombuis 2000) en “jeugherinneringe” (Joubert 2005) benoem word. Hierna sal die intrinsieke verband tussen die outobiografie en die etnografie, outo-etnografie en die studie van sosiale en kulturele fenomene aangedui word.

Die *Oxford English Dictionary* definieer die outobiografie as “[a]n individual’s account of his own life”; “It is a biography of yourself”; “It is biography, life-history, life story, an account of the series of events making up a person’s life”. In *Collier’s Encyclopedia* word dit soos volg gestel: “Autobiography, a form of biography in which the subject is also the author; it is generally written in the first person and covers most or an important phase of the author’s life”. Cox (1971:254) definieer ook die outobiografie eenvoudigweg as ’n “narrative of a person’s life written by himself”.

Die outobiografie word deur Thakore (2010:2) breedweg gedefinieer as ’n verslag van ’n persoon se lewe wat die leser inlig oor verskillende gebeure. Tog is outobiografie nie slegs feitelike, kennisgedrewe literatuur nie – dit skets die betrokke lewe op ’n estetiese wyse. Hayes (2008:vii) sien outobiografie weer as ’n modus van belydenis wat poog om die ontologiese gaping tussen die skrywer en die outobiografiese subjek op te hef.

Thakore (2010:31) onderskei soos volg tussen die outobiografie en memoires:

Thus, memoirs depend much on recounting those events, places and persons which are important for the person himself. In autobiography *the person who remembers* is important. In memoirs the *process of recollection* is important. Autobiographical work ought to be devoid of prejudices and partiality. Memoirs ought not to be so. An autobiographer is expected to be impersonal and objective in self portrayal. [The] [m]emoirist may sound more personal and subjective. An autobiography is the story of the self. Memoir is the story of the memory. One celebrates the self, other memory. Autobiography uses memory as a tool to recreate the self. In a memoir memory itself is an end. (my kursivering)

Smith (2010:5) argumenteer weer dat daar by memoires sterker op die geheue gesteun word as op objektiewe geskiedkundige waarheid. Hierdie perspektief kan gesien word in die volgende uitspraak:

Memoir is many things. On one level, it is the compilation of disparate and fragmentary episodic memories into a coherent linear narrative. It is also an

indeterminately proportioned compound of remembered experience as individually felt or perceived, combined with externally verifiable historical events.

Daar word dus by die outobiografie 'n groter mate van objektiwiteit veronderstel. Populêr gesien (sien Klems 2013; Paul 2011; Doyen 2007) lê die verskil tussen die outobiografie en memoires op twee vlakke. Eerstens word daar by die outobiografie “navorsing” veronderstel, waar daar by memoires grootliks op geheue en herinnering staatgemaak word. Tweedens word die argument gevoer dat daar by memoires net 'n sekere gedeelte (tydsgewys) of aspek (persoonlik/publiek/professioneel) van die outeur se lewe beskryf word, en dat die hele lewe van die outeur, vanaf geboorte tot met die skryf van die teks, in sy geheel (d.w.s. beide die openbare en private sy), by die outobiografie uitgebeeld word. Dit behoort duidelik te word uit die vooraangaande dat albei hierdie teksvorme op geheue staatmaak, en dat dat daar net 'n mate van objektiwiteit by beide hierdie tekssoorte bestaan. Daar is ook by albei tipe tekste 'n veronderstelling van waarheid, of dit nou deur navorsing of geheue gesteun word. By die tekste hieronder is dit ook duidelik dat die outeur se hele leeftyd (tot met die skryf en publikasie van die teks) onder bespreking is, al word dit soms in meer as een volume weergegee, soos by Joubert (2005; 2009) en Kombuis (2000; 2009). Dit is dus duidelik dat daar genoegsame ooreenkomste tussen die tekste onder bespreking by hierdie studie is om 'n vergelykende studie daarvan te maak, en dan spesifiek vanuit 'n outo-etnografiese oogpunt met 'n bepaalde fokus op belydenis en apologie.

'n Tipe “autobiographical manifesto” word deur Blake (2000:61) voorgestel. Só 'n outobiografiese manifest word beskryf as 'n teks deur 'n persoon wat op selfbewuste wyse politieke outobiografiese dade najaag, en wat nuwe onderwerpe in sulke tekste bepleit. Hierdie manifest dien dan ook “to appropriate or contest sovereignty, to perform publicly, to speak for a group, and to speak to the future”.

Nelson (2003:156) argumenteer weer dat die persoonlike funksies van die outobiografiese voortvloei uit die basiese biologiese funksies van geheue. Nelson se tesis is dat persoonlike outobiografiese geheue funksioneel en struktureel verband hou met die gebruik van “cultural myths and social narratives”, en dat die relatiewe klem wat op die self gelê word “in different cultural and social contexts” die vorm en funksie van outobiografiese geheue beïnvloed.

Sayre (1988:6) merk ook die verhouding tussen die persoonlike en kulturele in die outobiografie op as hy die outobiografie definieer as 'n ondersoek na die self as “both a sovereign integrity and a member of society”. Daar word verder geargumenteer dat die self te alle tye albei hierdie dinge is en dat die outobiografie 'n eindelose stroom van demonstrasies is wat die onskeibaarheid van hierdie aspekte onderstreep. Van Aarde (2013:2) vra weer die kernvraag wat ook onderliggend aan hierdie navorsing lê en wat ooreenstem met die doelformulering soos verwoord in afdeling 1 van hierdie navorsingsverslag:

Die vraag [is] wat die fokus van 'n (outo-)biografie moet wees. Is dit *individueel*, met die fokus op die persoon, of is dit meer *kollektief* en sluit dit *ander mense rondom die persoon en hulle sosiale, geografiese, politieke, ekonomiese en godsdienstige omstandighede in?* (my kursivering)

Thakore (2010: 15-16) argumenteer dat die outobiografie 'n kunswerk is wat deur die skrywer se ras, milieu en die oomblik beïnvloed word. Terwyl die outeur die ontwikkeling van die self verwoord, bring hy dit ook in verband met sy ervarings ten opsigte van die ontwikkeling van die nasionale en kontemporêre tye. Verder poneer Thakore (2010:16) dat outobiografieë deur die kontemporêre sosiale, godsdienstige, politieke en selfs ekonomiese omstandighede van 'n volk of land beïnvloed word. Ook dui Thakore (2010:25) die belangrikheid van die rol van die geskiedenis in die outobiografie aan waar daar melding gemaak word van die inherente “historical consistency” van die teks.

Smith (2010:24) sien ook die verband in tussen die skryf van die outobiografie en die outeur se siening van sy eie sosiale en kulturele groepering waar hy die volgende stelling maak:

There are conflicts of modesty and conceit, shame and pride; and pressure to balance respect for perceived familial, social or cultural obligation with any attempt at full honesty. Uncertainty again raises its head. It will be impossible to fully establish his own identity without encroaching on or drawing from the identities of others ...

Vir die doeleindes van hierdie navorsingsverslag gaan dit nie soseer oor Smith se beklemtoning van die konflikte en onsekerhede wat ontstaan by die skryf van die outobiografie rakende identiteit, kultuur en die sosiale nie, maar juis daaroor dat hierdie sake noodwendig deel uitmaak van die skryfproses. Pascal (aangehaal in Smith

2010:12) dui aan dat die ontwikkeling van die individu, soos wat dit in die outobiografie uitgebeeld word, deel is van 'n algemene sosiale proses. Die individu is "a focal point of historical forces". Smith (2010:21) sien ook iets van 'n "part-inhabited collective consciousness" in die uitbeelding van die individu. Volgens Cox (1971:252) is daar 'n verhoogde belangstelling in die outobiografie in tye wanneer politiek en geskiedenis meer dominante werklikhede vir die verbeelding geword het. Op hierdie manier word groepsgebondenheid, asook die verkenning daarvan in die outobiografie, beklemtoon.

Knight (2011:8) maak in verband met die outobiografie en die ontvangs daarvan by die leser melding van 'n bemoeienis met kulturele verskil, sowel as die behoefte daaraan dat hierdie verskil bevestig word. Hier word daar weer klem gelê op die verband tussen die outobiografie en die outo-etnografiese. Knight (2011:20) argumenteer ook dat "the autobiographical has served as a crucial marker of value because of its capacity to enhance the sense of an unmediated relationship between the text and the social identity of the author". Knight poneer verder dat

...the autobiographer becomes the de facto representative of that group; and while his representative function can serve a politically useful purpose – containing an implicit argument for the significance and legitimacy of the self described – it also raises profound questions about the ability of any individual to stand in for an entire social group.

Rasool (2004) publiseer navorsing rondom die verhouding tussen die (outo-) biografie, individuele identiteit en geskiedenis met die fokus op sulke tekste in 'n post-1994 Suid-Afrika. Hy ondersoek dan die gebruik van die lewensgeskiedenis as 'n belangrike meerstemmige eksperiment in etnografiese skryfwerk (2004:20). Rasool (2004:13) haal ook Elizabeth Cohen (1992) aan as hy argumenteer dat die biografie en die outobiografie 'n forum bied vir die verkenning van die wedersydse werking tussen self en kultuur, asook die intervensie van kultuur of mentaliteit tussen outeur en teks. In sulke tekstontledings word kultuur as 'n vorm van bemiddeling tussen 'n persoon en sy/haar wêreld beskou, en kan dit gesien word as tekenend van die woorde, gebare, die eenhede van betekenis, die patrone van ordening in die bewussyn, geheue, en in die teks.

Akai (2011) sien ook in die (outo-)biografiese 'n uitbeelding of beskrywing van die outeur se kultuur en kulturele “andersheid”. Akai (2011:13) waarsku tog dat kulturele verskille nie net tussen volke en groter groepe van mense bestaan nie, maar ook tussen twee mense in dieselfde familie, wat aan dieselfde “kultuur” behoort. Dit is dus gevaarlik om die kultuur in 'n literêre werk te skei van dié van die leser. Dit sou problematies wees om vanuit 'n enkele teks 'n beeld van die outeur se kultuur af te lei, soos wat die doel by 'n outo-etnografie is. Juis om hierdie rede sal die vergelyking en jukstaponering van verskeie en diverse stemme en tekste nuttig wees.

Daar kan verder geargumenteer word dat die uitbeelding van kultuur en kulturele verskille in die outobiografie sal verskil na gelang van die outeur (net soos Akai hierbo argumenteer in verband met die leser van sulke tekste). Die vergelykende studie van tydgenootlike tekste van outeurs wat (in 'n mate) kulturele en sosiale identiteit deel, word noodsaaklik om die etnografiese en outo-etnografie lesing, asook die waarde van so 'n lesing, op die proef te stel.

Die bespreking hierbo maak dit duidelik dat die outobiografie binne die raamwerk van literêre niefiksie, egodokumente en lewensgeskiedskrywing geplaas kan word, aangesien hierdie tekste literêre konvensies volg, maar tog feitelikheid nastreef. Dit is ook duidelik dat die hoofkenmerke van hierdie teks 'n sprekende “ek” is wat die lewe van die outeur aan die leser onthul. Die verband wat die outobiografie met outo-etnografie toon is ook ondersoek en bevestig (Knight 2011; Akai 2011; Thakore 2010). Die aspekte van apologie en belydenis is ook aangeraak waar Smith (2010) die “full honesty” van die outobiografie beklemtoon. Hieronder sal daar dan 'n meer breedvoerige verkenning van hierdie drie aspekte gemaak word, naamlik outo-etnografie in afdeling 2.6 en apologie en belydenis in afdeling 2.7.

2.6 OUTO-ETNOGRAFIE

Volgens Reed-Danahay (1997:4), wat reeds in hoofstuk 1 aangehaal is, word die term outo-etnografie sedert die sewentigerjare van die vorige eeu gebruik deur literêre kritici, sosioloë en antropoloë en kan die betekenis daarvan soms meerduidig wees. Ellingson en Ellis (2008:449) beaam ook hierdie gedagte as hulle die uitspraak maak dat die verskillende betekenisse en toepassings van outo-etnografie op so 'n wyse

ontwikkel het dat 'n presiese definiëring daarvan moeilik is. Reed-Danahay (1997:4) poneer dat die geskiedenis van die term in twee strominge ondersoek kan word, naamlik dié wat hoofsaaklik 'n etnografiese betrokkenheid toon, en dié wat in 'n groter mate op die lewensgeskiedenis van 'n individu fokus.

Voordat daar spesifiek op outo-etnografie as konsep gefokus word, is dit belangrik om eers etnografie te definieer as die studie en beskrywing van volke en groepe.

Sommige van die eerste verwysings na outo-etnografie is te vinde in 'n artikel deur Karl Heider in die *Journal of Anthropological Research* (1975:3), waar hy 'n etnografiese studie oor die Dani-bevolkingsgroep van die hooglande van Guinee maak, gebaseer op sy ondervraging van Dani-skoolkinders. Hierdie metode van navorsing het hy dan "Dani auto-ethnography" genoem. Hy verduidelik die term soos volg: "outo" vir outochoon, omdat dit die Dani as groep se eie verslag is oor wat hulle doen en wie hulle is, en "outo" vir outomaties, omdat dit die eenvoudigste informasie-versamelingsmetode moontlik is.

David Hayano se artikel in *Human organization* (1979) is 'n ander vroeë werk oor outo-etnografie. Hy definieer hierdie term as 'n stel sake wat verband hou met studies deur antropoloë oor hul *eie mense* (1979:99). Vir Hayano gaan dit oor die "insider"-status van die ondersoek wat sentraal staan by die outo-etnografie. So byvoorbeeld word enige studies uitgevoer deur mense binne 'n ander groep as hul eie hierby uitgesluit (1979:99–100). Vir Hayano word die term nie beperk tot die idee van die "native" nie, maar toegepas op outo-etnografe wat beskik oor die vermoë tot dikwels permanente self-identifisering met 'n groep, asook volle interne lidmaatskap, soos erken deur hulself en die groep waarvan hulle 'n deel uitmaak.

In 'n meer onlangse verslag oor nuwe benaderings ten opsigte van die skryf van etnografie stel John van Maanen (1995:8–9) vier tipes tekste voor wat hy "alternatives to ethnographic realism" noem. Die eerste hiervan noem hy belydenis-etnografie, waar die aandag op die etnograaf is, eerder as op die volk of groep wat deur die etnograaf beskryf word. Die tweede tipe teks wat deur Van Maanen beskryf word, is die dramatiese etnografie en die derde is 'n kritiese etnografie. Die vierde tipe teks is die self- of outo-etnografie, waar, soos Reed-Danahay (1997:5) dit stel, "the culture of one's

own group is textualized ... Here, autoethnography becomes a form of writing wherein the ethnographer is the native.”

Nog 'n vroeë verwysing na outo-etnografiese tekste kom van Marilyn Strathern (1987:17), wat melding maak van “auto-anthropology”. Sy definieer hierdie term as antropologie wat toegepas word op die sosiale konteks waaruit dit voortkom. Soos by Hayano en Van Maanen, val die klem hier nie op die lewensverhaal nie, maar op 'n etnografie van die outeur se eie kultuur. Strathern is tog skepties oor die klem op die outeur as “insider”, en onderskei tussen die outo-antropoloog en die inheemse antropoloog. Hierdie skrywers maak deel uit van, soos wat Reed-Danahay (1997:6) dit noem, 'n “anthropological culture”, en daarom is die “home” of “inside” wat die hoofaspek van die “insider”-benadering in outo-antropologie is, nie noodwendig dié van die “native” nie.

Ander benaderings tot outo-etnografiese tekste lê weer klem op die outobiografiese betekenis van die term. Al gebruik Stanley Brandes (1982) nie die term outo-etnografie nie, beskryf hy wel die neiging wat tot die meer onlangse teorieë oor outo-etnografie gelei het. Brandes (1982:202) onderskei tussen etnografiese outobiografie, 'n eerstepersoonsvertelling deur “a commoner, an ordinary member of his or her society” (1982:188–189), asook 'n nuwe genre wat hy die antropologiese outobiografie noem, waarin die antropoloog self die outobiografiese subjek is.

Norman Denzin (1989:27; sien ook Denzin & Lincoln 2000, 2005) onderskei tussen verskillende tipes tekste in wat hy die “autobiographical method” noem: outobiografie, etnografie, outo-etnografie, biografie, etnografiese storie, mondelinge geskiedenis, gevallegeskiedenis, gevallestudie, lewensgeskiedenis, lewensverhaal, “self story”, asook die “personal experience story”. Denzin definieer outo-etnografie dan as 'n teks waarin daar 'n vermenging is van etnografie en die outobiografie. Volgens Denzin behels die outo-etnografie die insluit of inkorporasie van elemente uit die outeur se eie lewe wanneer daar oor ander geskryf word deur middel van biografie of etnografie. Soos wat Reed-Danahay (1997:7) dit stel, verskil dit veral om hierdie betrokke rede van beide gewone etnografie en lewensgeskiedenis of outobiografie.

In Alice Deck se tipologie stel sy 'n onderskeid voor tussen wat sy die “self-reflexive field account” noem en die outo-etnografie. In die eerste genre (wat soortgelyk is aan wat Denzin outo-etnografie sou noem) steun die outeur of antropoloog op 'n “hierarchy of voices” (1990:246) – 'n verwysing na historiese en antropologiese bronne buite die teks om die inheemse stem te verifieer en te bevestig. Die outeur van die outo-etnografie is volgens Deck die inheemse etnograaf, die plaaslike kundige, wie se outentieke eerstehandse kennis van die kultuur aan die teks 'n sekere gesag verleen.

Soos Deck is Philippe Lejeune (1989) krities ingestel teenoor die gebruik van die term “outsider ethnology” soos wat Reed-Danahay (1997:7) dit ook besig. Lejeune gebruik die terme outo-etnografie en etnobiograaf in sy hoofstuk, “Those Who Do Not Write”, in *On autobiography*. Die nie-inheemse etnograaf word as verdag gesien, en Lejeune bevorder die ontwikkeling van outo-etnografie en etnobiografie as 'n manier om die gaping of afstand tussen studie-objek en student in etnologie te verklein. Vir Lejeune word outentisiteit deur etnologie belemmer en verteenwoordig die vorme van outo-etnografie wat hy identifiseer die werkersklas op 'n meer direkte en outentieke wyse. Soos wat Reed-Danahay dan ook aandui, staan Lejeune se siening lynreg teenoor dié van Strathern.

Mary Louise Pratt (1992, 1994) dui die skakels aan tussen outo-etnografie en die verhouding tussen koloniseerder en gekoloniseerde, asook die wyses waarop weerstand gebied word teen dominante diskoerse. Vir haar is outo-etnografie 'n vorm van etnografie, eerder as outobiografie. Sy definieer die term outo-etnografie soos volg (1994: 28):

... a text in which people undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have made of them ... Autoethnographic texts are not, then, what are usually thought of as autochthonous or “authentic” forms of self-representation ... Rather they involve a selective collaboration with and appropriation of idioms of the metropolis or conqueror. These are merged or infiltrated to varying degrees with indigenous idioms to create self-representations intended to intervene in metropolitan modes of understanding.

Pratt beskryf die outobiografie as 'n tipe teks wat die spreker se groep, asook 'n wyer, meer dominante groep aanspreek. Hier is duidelik 'n tipe “bicultural nature” by die outo-etnografie, 'n tema by sowel Pratt as Deck (Reed-Danahay 1997:8). Dit is duidelik dat hierdie verband met kolonialisme en postkolonialisme veral van belang sal wees

binne 'n Suid-Afrikaanse konteks, waar verskillende groepe op verskillende tye die rol van gekoloniseerde en koloniseerder gespeel het.

'n Ander gebruik van die term outo-etnografie kom van John Dorst se studie *The written suburb* (1989). Hierdie werk kan gesien word as kritiek op etnografie deur 'n nie-antropoloog. Dorst gebruik die term nie met verwysing na geskrewe tekste nie, maar na produkte en materiale wat deur voorstedelinge geproduseer is tydens streeksbyeenkomste vir kunstefeeste. Reed-Danahay (1997:8) beskou hierdie sosiale en kulturele produkte as 'n tipe outo-etnografie omdat dit gesien kan word as “self-inscription and self-referentiality”. Dorst sien ook outo-etnografie as 'n soort post-etnografie. Só is die professionele etnograaf oorbodig gemaak deur die postmoderniteit, omdat die etnografie gelykgestel word aan kulturele interpretasie en inskripsie (Dorst 1989:2). Die egtheid en gesaghebbendheid van etnografiese uitbeeldings van ander word dus bevraagteken.

Reed-Danahay (1997:2) definieer tereg die term outo-etnografie soos volg:

The concept of autoethnography ... synthesizes both a postmodern ethnography, in which the realist conventions and objective observer position of standard ethnography have been called into question, and a postmodern autobiography, in which the notion of the coherent, individual self has been similarly called into question. The term has a *double sense* – referring either to the ethnography of one's own group or to autobiographical writing that has ethnographic interest. Thus, either a self- (auto)ethnography or an autobiographical (auto)ethnography can be signaled by “autoethnography”. (my kursivering)

Goodall (2000:14) benader outo-etnografieë as tekste wat op 'n retoriese wyse intimiteit tussen die skrywer en sy/haar studieobjek vestig: “new ethnographers want readers to take what we say *personally*. We want our words to make *differences* in their lives”. Carolyn Ellis (2004:xix), 'n meer kontemporêre denker oor outo-etnografie, definieer die term as navorsing, tekste, stories asook metodes wat die outobiografiese en persoonlike in verband bring met die sosiale, kulturele en politiese. Moon (2009:31) beskou outo-etnografie as “'n modus van selfrepresentasie of self-vorming wat die afgrond oorbrug tussen die outobiografiese ‘self’ en die etnografiese ‘kultuur’”. Daymond en Visagie (2012:717) sien weer outo-etnografie as “a form of life-writing that relates the personal to the broader cultural and sociopolitical context”. Carolyn Ellis se werk (2004, 2008) word aangeprys deur Smith-Sullivan (2008) en Sutton-

Brown (2010). Soos wat Smith-Sullivan (2008:6–7) verder aandui, geniet die volgende definisie deur Ellis (2004:37) wye aansien in resente literatuur oor outo-etnografie:

It is an autobiographical genre of writing and research that displays multiple layers of consciousness ... Back and forth autoethnographers gaze: First they look through an ethnographic wide angle lens, focusing outward on social and cultural aspects of their personal experience; then they look inward, exposing a vulnerable self that is moved by and may move through, refract, and resist cultural interpretations.

Uit die bespreking hierbo word dit duidelik dat daar in die diskoers rondom die term outo-etnografie telkens verskillende aksente geplaas word op óf outobiografie óf etnografie. Dit is duidelik dat die begrip outo-etnografie in 'n verskeidenheid vakgebiede ingespan word. Die begrip toon verder verbande met die postmodernisme, kolonialisme en postkolonialisme. Die doel van hierdie bespreking is nie 'n verdediging van 'n bepaalde siening oor die presiese aard van 'n teoretiese begrip nie, maar dit word tog duidelik dat die outobiografie as genre self as 'n vorm van outo-etnografie gesien kan word. Dit word verder duidelik dat die skrywersoutobiografie hierby ingesluit kan word, en dat daar in die literêre kritiek en geskiedskrywing ruimte bestaan vir 'n outo-etnografiese ondersoek van hierdie besondere tipe teks. Hierdie tekste kan dan nie net gesien word as vorme van outo-etnografie nie, maar ook as outo-etnografie oor outo-etnografie, aangesien die outeurs van hierdie werke ook skeppers is van kulturele produkte wat self vanuit 'n outo-etnografiese perspektief beskou kan word. Hieronder sal die ander twee hoofaspekte van die outobiografie, naamlik belydenis en apologie, verder ondersoek word.

2.7 BELYDENIS EN APOLOGIE IN OUTOBIOGRAFIE

In hierdie onderafdeling sal die terme “belydenis” en “belydenisliteratuur”, asook die term “apologie” kortliks bespreek word. Omdat hierdie terme en begrippe so veelfasettig is, sal hierdie bespreking beperk word tot hoe hierdie konsepte in die letterkunde figureer en dan veral in verband met die outobiografie en meer spesifiek outo-etnografie.

Die term belydenis kan breedweg gedefinieer word as die berouvolle erkenning van wandade, met die oog op die verkryging van vergifnis. Gallagher (2002:3) skryf dat belydenis as 'n godsdienstige handeling ontstaan het en daarna ontwikkel het tot 'n

geregtelike handeling asook tot literêre vorm. Soos wat Gallagher (2002:11) aandui, het belydenis 'n belangrike rol gespeel in die ontwikkeling van die Westerse literêre tradisie. Sy poneer dat die Middeleeuse Christelike ritueel van belydenis gelei het tot geskrewe belydende tekste, of dan geestelike outobiografieë. Verskeie kritici beskou Augustinus se *Belydenisse* as die eerste volwaardige outobiografie (Brown 1967:12; Coetzee 1985:252; Hayes 2008; Prado 2011:3–4; Mehl 2011:3; Gallagher 2002:12). Frey (1957:307–312), J.M. Coetzee (1985:194), Gallagher (2002:11) asook Prado (2011:1) sien 'n historiese verband tussen die outobiografie (en dan spesifiek die outobiografie as belydenis) en die roman. Hierdie perspektief sal veral by hierdie studie van belang wees, aangesien al die skrywers onder bespreking ook romanskrywers is.

James Olney meen dat die outobiografie as literêre modus ontwikkel het uit die outobiografie as belydende daad (aangehaal in Gallagher 2002:11). Gallagher (2002:11) beweer ook dat outobiografie as 'n literêre vorm verband hou met die opkomende selfbewussyn van die Westerse mens, gemanifesteer in 'n kreatiewe linguistiese handeling. Hart (1974; aangehaal in Gallagher 2002:16) sien belydenis as 'n subkategorie van die outobiografie. Hart onderskei tussen die volgende outobiografiese vorme: belydenis, apologie en memoirs. Hy sien die belydenis as ontologies: “[it] is personal history that seeks to communicate or express the essential nature, the truth, of the self” (1974:227). Apologie word weer beskou as 'n etiese handeling, waar daar gepoog word om die integriteit van die self te verdedig. Memoirs kan as histories van aard beskou word, omdat die fokus meer op die geskiedenis van 'n samelewing en kultuur val as op die onthulling van individuele identiteit. Hier word reeds 'n verband getrek tussen die aspekte van die outobiografie wat in hierdie studie ondersoek word – veral as die verband erken word tussen wat Hart memoirs noem en wat hierbo as outo-etnografie gedefinieer is. Hart erken dat hierdie verskillende tipes of kategorieë selde in hul suiwer vorme aangetref word; hierdie drie vul mekaar eerder aan (1974:227). Renshaw (2010: 174-175) stel dit weer so: “The multiple forms of confession are omnipresent now, underpinning the spirit of much of *personal*, *social* and *cultural* life, from the all too popular *Oprah* and *Dr. Phil* to reality and make-over television; from self-help and therapy culture, to our literary love affair with *autobiographies*” (my kursivering). Ook hier word belydenis gekoppel aan die

persoonlike, sosiale en kulturele, asook die outobiografie. Dit word dus duidelik dat belydenis op hierdie spesifieke manier aansluit by die outo-etnografie in die outobiografie.

Gallagher (2002:16) sluit weer by Fowler (1982) aan wanneer hy wys op die “confessional mode” in literêre diskoers. Soos wat Gallagher dan ook op dieselfde bladsy verduidelik, sien die meeste literêre teoretici (anders as vroeëre voorskriftelike kritici) genres nie meer as permanent en onveranderlik nie. Hierdie vloeibaarheid bestaan omdat outeurs voortdurend aanpas en eksperimenteer met formele konvensies, en omdat materiële, ekonomiese en sosiale faktore ’n rol in hierdie vernuwing speel. Op hierdie wyse ontwikkel soorte of genres tot verskillende literêre modusse (Gallagher 2002:16). Gallagher poneer dat hierdie modusse nie ’n presiese semiotiese patroon of formele argitektuur volg nie. Fowler (1982:107) verduidelik dat ’n modus herken kan word aan spesifieke en bepaalde tekens, selfs al is hierdie tekens onderbeklemtoon. Hierdie tekens kan ’n wye verskeidenheid vorme aanneem: onder andere ’n motief, formule, retoriese proporsie of gelykwaardigheid.

Hayes (2008:viii) benader die outobiografie as modus van belydenis wat gedefinieer word deur die outografiese impuls om die ontologiese gaping tussen skrywer en subjek op te hef. Gallagher (2002:12–13) stel dit só: “The goal of autobiography ... is to develop a theory of one’s life, an explanatory narrative that makes the life appear coherent and meaningful.” Olney (1972:35) sien die outobiografie as ’n subjektiewe monument van die self-in-wording, ’n metafoor van die self “at the summary moment of composition”. Die outobiograaf word gesien as “a great shape-maker impelled forever to find order in himself and give it to the universe” (Olney 1972:12). Hayes (2008:viii) brei uit op hierdie idee:

[A]utobiography will always remain incomplete because the disjunction between writer and subject is – in principle – beyond closure. Though an autobiographer may seek to impose a fictive finality onto a life which is still in-the-making (and though some readers may be willing to accept this finality as definitive), we must remember that the autobiographic project is always incomplete because (unless the author is capable of arresting time) the life escapes each version of the life and the ontological gap remains. But this failure sheds light on one of the most fascinating features of confessional writing: it is a genre defined by an irreducible and inescapable *anxiety*.

Abbott (1988:609) voer aan dat die identiteit wat deur die outobiografie gevestig word en bevestig wil word, altyd vaag en wasig is, “for the narrative can only bring the autobiographer to that continual ‘passing’ in which he writes”. Ter opsomming kan die volgende definisie van belydenis in literatuur van Gallagher (2002:17) gegee word:

[T]he confessional mode is a narrative first-person account by either a fictional or a historical speaker who expresses the need to testify concerning and admit guilt about certain events in the speaker’s life story in order to construct, or reconstruct, a “self” within a particular community.

Gallagher se klem op die onthulling van die self binne ’n sosiale en kulturele gemeenskap en samelewing, asook Hart (1974:227) se reeds vermelde onderskeiding tussen, asook erkenning van mengvorme van die belydenis, apologie en memoires, maak dit duidelik dat die begrippe van outo-etnografie, belydenis en apologie nie aparte sake is nie, maar dat daar ’n noue verband tussen hierdie begrippe bestaan wat mekaar komplementeer.

In my bespreking van die term apologie sal die fokus val op die toepassing daarvan binne die letterkunde, en dan spesifiek in die outobiografie. In ’n aanlyn literêre woordeboek (eNotes.com 2000) word die begrip *apology* soos volg gedefinieer: “a defence and justification for some belief, doctrine, piece of writing, cause, or action without any admission of blame with which we contemporarily associate the word”. In die aanlyn *Encyclopedia Britannica* (2012) word die term *apology* weer gedefinieer as ’n “autobiographical form in which a defense is the framework for a discussion by the author of his personal beliefs and viewpoints”. In laasgenoemde twee definisies asook in Gallagher (2002: xxx) word Plato se *Apologie* genoem as klassieke voorbeeld van so ’n apologie. Die teks stam uit die vierde eeu voor Christus en is ’n teks in dialoog-vorm wat handel oor Sokrates se verhoor. Ware en Linkugel (1973:273–274) definieer weer “apologia” as “a public speech of self-defense” in reaksie op ’n aanval teen mens se karakter en “worth as a human being”. Daymond en Visagie (2012:717) beskou die modus van “apologia” as ’n verdediging van individuele oortuigings en dade. Leem (2013:16) stel dit soos volg: “Apologia provides us with a genre in which to observe language elicit change in a sensitive social situation.” Op hierdie manier word apologie dan direk gekoppel aan die sosiale. Daar kan dus geargumenteer word dat apologie in

outobiografie, as gevolg van die sosiale aard daarvan, inherent gekoppel is aan 'n outo-etnografiese element van hierdie tekste.

Uit die bespreking hierbo is dit duidelik dat belydenis en apologie gesien kan word as twee kante van dieselfde munt: aan die een kant is daar 'n persoonlike relaas ter wille van skulderkenning en boetedoening, en aan die ander kant 'n persoonlike relaas ter wille van regverdiging en verdediging. Hart (1974:227) sluit hierby aan as hy die mengvorme tussen belydenis en apologie bespreek. Whitlock (2001:210) sien ook hierdie dualiteit, aanvulling en spanning tussen apologie en belydenis raak (spesifiek in verband met Antjie Krog (1999) se *Country of my skull*). Moon (2009:137) skryf dan ook dat die outobiografie as beide 'n "erkenning van medepligtigheid en 'n apologie" beskou kan word. Op hierdie manier kan daar beweer word dat byna alle outobiografiese tekste in verskillende mate gelyktydig as apologie én belydenis gesien kan word. Daar kan selfs beweer word dat hierdie twee sake een sy van outobiografie verteenwoordig: die "kyk-na-binne", waar die fokus op die self is waaroor vertel word en wat self vertel. Omdat daar by onlangse outobiografiese tekste, asook in die kritiese diskoers rondom hierdie tekste, so 'n sterk fokus op gemeenskap en kultuur is, kan outo-etnografie as die ander sy van outobiografie gesien word – die "kyk-na-buite". Dit is dus duidelik dat die drie begrippe outo-etnografie, belydenis en apologie nie as losstaande, suiwer teoretiese begrippe benader moet word nie, maar as oorvleuelende, aanvullende fasette van dieselfde saak.

2.8 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is gepoog om 'n tipologiese en generiese plasing van die outobiografie te verskaf binne die raamwerk van literêre niefiksie, egodokumente en lewensgeskiedskrywing. Opsommend beskou word literêre niefiksie getipeer as 'n "vierde genre" (Myburgh 2009) waarin literêre konvensies en tegnieke ingespan word om gegewens wat op die werklikheid gebaseer is, boeiender aan te bied. Verder is bevind dat egodokumente enige tekste verteenwoordig waarin daar iets van die skrywende "ek" onthul word. Lewensgeskiedskrywing is gedefinieer as tekste wat om die spil van 'n *beskryfde* lewe draai. Daar is aangedui dat die outobiografie as 'n subkategorie van al drie hierdie tekssoorte gesien kan word.

Daar is ook kortliks onderskei tussen die outobiografie en memoires om die vergelykende studie van *'n Wonderlike geweld* (2005) en *Reisiger* (2009) deur Elsa Joubert, *'n Vurk in die pad* (2009) deur André P. Brink, en *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) asook *Die tyd van die kombi's* (2009) deur Koos Kombuis te regverdig. Die sosiokulturele en -politieke bemoeienis van hierdie tipe tekste is ook bespreek om sodoende die inherente outo-etnografiese waarde van die outobiografie aan te dui. Die inherente raakpunte tussen apologie en belydenis binne hierdie hiërargiese raamwerk is ook aangedui.

Die konsepte outo-etnografie, belydenis en apologie soos gemanifesteer in die outobiografie (en in navolging van Daymond en Visagie se uitsprake) is dan vanuit hierdie agtergrond ondersoek. Daar is bevind dat outo-etnografie breedweg as 'n mengvorm van die outobiografie en die tradisionele etnografie beskou kan word. Daar is dus 'n fokus op die skrywende "ek", maar ook op die breër sosiokulturele en politieke konteks waarin hierdie "ek" bespreek word. Belydenis is weer gedefinieer as 'n aspek van tekste waarin daar 'n erkenning van wandade is, terwyl apologie as 'n verdediging van sodanige dade en oortuigings optree. Die intrinsieke skakel tussen hierdie drie begrippe, veral binne die konteks van die outobiografie, is ook aangedui. Daar is opgemerk dat talle onlangse Suid-Afrikaanse outobiografieë hierdie inherente kenmerke vertoon.

In hoofstuk 3 tot 7 sal hierdie teoretiese konteks dien as grondslag vir 'n outo-etnografiese benadering tot enkele onlangse Afrikaanse skrywersoutobiografieë, naamlik *'n Wonderlike geweld* (2005) en *Reisiger* (2009) deur Elsa Joubert, *'n Vurk in die pad* (2009) deur André P. Brink, en laastens *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) asook *Die tyd van die kombi's* (2009) deur Koos Kombuis. Hierdie verkenning sal dan deurlopend geskied aan die hand van die teoretiese parameters soos uiteengesit in hoofstuk 2.

HOOFSTUK 3: 'N WONDERLIKE GEWELD: JEUGHERINNERINGE (2005) DEUR ELSA JOUBERT

3.1 INLEIDING

Die bekroonde skrywer Elsa Joubert se tweedelige outobiografie sal onderskeidelik in hoofstuk 3 en 4 bespreek word binne die konteks van die teoretiese raamwerk soos uiteengesit in hoofstuk 2. Die begrip outo-etnografie (sien afdeling 3.2) asook apologie en belydenis (sien afdeling 3.3) sal vervolgens met verwysing na die eerste deel van die outobiografie, *'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (hierna slegs genoem *'n Wonderlike geweld*) bespreek word. Hierdie deel van die outobiografie dek oorwegend die jare vanaf Joubert se geboorte in 1922 tot en met die verkiesing van die Nasionale Party in 1948.

'n Outo-etnografiese benadering is duidelik te sien in Elsa Joubert se *'n Wonderlike geweld* en dit word ook bevestig in die kritiese ontvangs van hierdie teks. Jordaan verklaar byvoorbeeld dat hierdie outobiografie “tot 'n groot mate ook die Afrikaner-geskiedenis van die twintigste eeu reflekteer” (2009:250). In 'n onderhoud met Francois Smith (2006:13) verklaar Joubert: “Die boek is 'n beeld van 'n lewe en 'n beeld van 'n tyd – en nie soseer my lewe nie, maar 'n beeld van 'n kind in daardie tyd.” Roos (2006:243) beskryf hierdie teks as “die verhaal van 'n veelbewoë en kritieke periode in die Suid-Afrikaanse geskiedenis”, en dui aan dat “'n hele groepsige” daarin vervat word. Prinsloo (2006:233) beskryf weer hierdie outobiografie as “'n persoonlike blik op die kulturele ontwikkeling van die Afrikaanse samelewing vanaf 1935 tot ongeveer 1960”. Amanda Botha (2005:9) noem Joubert se outobiografie “'n eerlike verkenning van haar eie lewe teen die breë doek van Afrikanerskap voor 1948”. André P. Brink (2005:4) sien in *'n Wonderlike geweld* 'n “beeld van ... Afrikaanse familie-lewe in 'n bevoorregte, patriotiese omgewing vóór die Tweede Wêreldoorlog (die opkoms van 'n bruisende nasionalisme – klipleggings, fakkellope, Voortrekkerfees – en die geleidelike uitkalwering daarvan; die vormende uitwerking van 'n hoofsaaklik plattelandse

bestaan wat stadigaan plek vir verstedeliking moet inruim)”. Painter (2006) tipeer hierdie outobiografie as “’n blootlegging van die emosionele geografie van ’n Afrikaanse leefwêreld in die 1930’s en 1940’s, daardie era van nasionalistiese uitbundigheid en konsolidering”.

Uit hierdie uitsprake is dit reeds duidelik dat hierdie outobiografie in die kritiek as ’n outo-etnografie beskou word. Hierdie gedagte word dan ook beaam deur Suzaan Hauman (2010:21) as sy argumenteer dat Joubert “besig is met ’n vorm van outo-etnografie”. Hierdie outo-etnografiese ingesteldheid sentreer dan rondom drie kerntemas in hierdie teks: eerstens Joubert se beskrywing van die plaaslike, platte-landse, patriargale Afrikaanse en Suid-Afrikaanse bestaan van haar jeug (Vosloo 2005:8; Ester 2006:115; Roos 2006:240; Smith, F. 2006:13; Venter 2006:13); tweedens die opkoms van Afrikanernasionalisme in hierdie tyd (1922–1948) (Brink 2005:4; Botha 2005:9; Ester 2006:116; Roos 2006:242; Prinsloo 2006:234), en laastens Joubert se verhoudings en interaksie met verskeie literêre figure (insluitende Sarah Goldblatt, Jan Rabie, Etienne Leroux, en N.P. van Wyk Louw), wat die leser dan ’n historiese perspektief bied op hierdie tydperk (rofweg tot en met 1948) binne die Afrikaanse letterkunde (Brink 2005:4; Roos 2006:241; Venter 2006:13).

Dit is teen dié agtergrond van die opkoms van Afrikanernasionalisme, en meer spesifiek Joubert se persoonlike belewing daarvan, waar belydenis en apologie ter sprake kom. Roos (2006:243) merk in Joubert se outobiografie “die besef van haar eie boosheid en skuld” en “die onthulling van ... eie swakhede” op. In ’n onderhoud met Amanda Botha (2005:9) noem Joubert die skryf van haar outobiografie ’n “bevrydende ervaring”. In hierdie verband is die onthulling van Joubert se rassisme (Roos 2006:242), asook haar eindelike ontnugtering met die nasionalisme en rasgedrewe politiek opvallend. Die kontekstualisering van hierdie ingesteldheid kan gesien word as ’n vorm van sowel belydenis as apologie: die outeur erken haar naïewe aanhang van die nasionalisme, maar verduidelik die sosiale, kulturele en politieke omstandighede waarbinne hierdie sentiment ontstaan het. In hierdie opsig is die aanwending van ’n derdepersoonsvertelperspektief opmerklik. Volgens Venter (2006:13), skep die outeur op hierdie manier afstand tussen haarself en die outobiografiese subjek – die jeugdige Elsa Joubert (Ester 2006:116; Hauman 2010:19; Venter 2006:13). Die

derdepersoonsvertelling word afgewissel met uittreksels uit die destydse dagboeke van Joubert om objektief verslag te probeer doen van die oortuigings en dade van die jeugdige Joubert. Dit word dus duidelik dat die Afrikanerkultuur in die tydperk van die twintigerjare tot en met 1948 hier nie slegs op 'n etnografiese of antropologiese wyse benader word nie, maar dat daar duidelik ook introspektief te werk gegaan word.

3.2 “DIE ROOM VAN DIE VOLK, DIE GANSE AFRIKANERDOM”: *’N WONDERLIKE GEWELD AS OUTO-ETNOGRAFIE*

Soos wat reeds in die inleiding hierbo genoem is, staan die outo-etnografiese karakter van Elsa Joubert se jeugherinneringe voorop. Dit word ook duidelik uit die uitsprake van verskeie kritici dat hierdie teks 'n voorstelling is van 'n spesifieke kulturele groep, en dat hierdie voorstelling geskied vanuit 'n “insider”-perspektief (Reed-Danahay 1997:6). Smith (2006:13) merk op dat daar in hierdie teks 'n duidelike poging is “om die ego te verdoesel of ten minste te universaliseer”. Roos (2006:243) voer aan dat hierdie teks “die verhaal van so baie van ons” vervat. Painter (2006) skryf in hierdie verband:

Joubert gee mens inderdaad 'n dieper begrip van die alledaagsheid waarbinne Afrikanernasionalisme en 'n bepaalde stel begrippe oor Afrikaans en Afrikaans-wees tot stand gekom het en genormaliseer is. Haar jonger self, 'n sensitiewe, emosionele en soms driftige jong kind en vrou, word die perfekte instrument vir Joubert om die verskuiwings, groot sowel as subtiel, in die Afrikaanse wêreld van haar tyd mee te registreer.

Vir die doeleindes van hierdie navorsingsverslag sal die drie kerntemas soos in die inleiding genoem, verbreed word na die volgende outo-etnografiese aspekte: Afrikanernasionalisme en -politiek (afdeling 3.2.1); rassesseiding en rassisme as onderliggende aspek en uitvloeisel van hierdie Afrikanernasionalisme en -politiek (afdeling 3.2.2); die godsdienstige karakter van die Afrikanermaatskappy in hierdie tyd (afdeling 3.2.3); die patriargale aard van die Afrikanersamelewing van Joubert se jeug (afdeling 3.2.4) asook die outo-etnografiese aanslag in verband met taal en veral letterkunde in die teks (afdeling 3.2.5).

3.2.1 “Voortrekkerverkenner, Fakkeldraer, Ossewatrekker”: Afrikanernasionalisme en -politiek

Verskeie kritici merk op dat die opkomende Afrikanernasionalisme van die dertiger- en veertigerjare van die vorige eeu ’n sentrale aspek is in ’n *Wonderlike geweld*. Dit is veral die beskrywing van Joubert se betrokkenheid by die Voortrekkerbeweging, die herdenkingstrek en fakkelloop van 1938, asook die hoeksteenlegging by die Voortrekkermonument wat prominent is in hierdie verband (Hauman 2010:39–41; Roos 2006:241; Prinsloo 2006:234–235; Ester 2006:115; Brink 2005:4; Botha 2005:9).

Joubert (97) skryf oor die Voortrekker-jeugbeweging (wat deur Hauman (2010:38) beskryf word as “’n mondstuk om die jeug te herinner aan hul herkoms en geskiedenis”) dat dit “vir haar die belangrikste ding in haar lewe” is, en dat dit “’n gevoel in haar [wek] wat groter is as al die ander dinge”. Sy koppel ook die Voortrekkerbeweging ten sterkste aan die Afrikanergeskiedenis en die Anglo-Boereoorlog: “Die tyd van die Boereoorlog is vir haar ’n heroïese tyd, en die naaste wat sy daaraan kan kom, is die Voortrekker-kampvure.” Later skryf Joubert (108) dat die sing van “Die lied van Jong Suid-Afrika” vir haar “heilige tye” is. Die intensiteit van Joubert se gevoelens in verband met die Voortrekkerbeweging is vir Hauman (2010:38) “een van die bewyse van die etniese bewussyn wat, byna soos ’n veldbrand, onder die Afrikaners – jongmense inkluis – versprei het”. Weereens word dit duidelik dat hierdie ’n outo-etnografiese beskrywing is van Joubert se ervarings, aangesien dit nie net haar eie ervarings weerspieël nie, maar ook tekenend is van die tydsgees en samelewing waarin sy haarself bevind.

Hauman (2010:39) voer aan dat die leser van hierdie outobiografie “te doen het met outo-etnografiese [sic] elemente” en dat “die teks ook ’n nuttige perspektief op hierdie deel van die Afrikaner-volk se geskiedenis” bied. Hauman voer verder aan dat “van die belangrikste gebeurtenisse (‘events’) in hierdie tyd ... die simboliese ossewatrek [was] wat in 1938 regdeur die land gevier is”. Roos (2006:241) maak melding van “Joubert se jeugdige obsessie met die Voortrekkerbeweging, die fakkelloop en die 1938-herdenkingstrek”. Joubert se vervoering in hierdie opsig word in hoogs emotiewe taal weergegee. Hauman (2010:40) beskryf hierdie optekening as “amper melodramatiese

– 'n oordrewe, buitengewoon intense" meelewing. Joubert skryf soos volg hieroor (117–119):

In Augustus begin die ossewaens hulle lang, stadige, simboliese tog deur die land. Die Kaapse wa vertrek van die standbeeld van Jan van Riebeeck in Kaapstad op pad Pretoria toe om op 16 Desember daar aan te kom vir die hoeksteenlegging van die groot Voortrekkermonument op Monumentkoppie. ... Die radio saai breedvoerig uit, sy sit vasgenaen en luister na elke sweepsag, na elke krakende wiel ... Sy is opgewonde, sy druk tot voor in haar groep ... [H]ulle gaan asof dit hulle voorgesê word na die jukke, tel die jukke op, sit dit oor hul skouers, die klop van die ossewawiel het die eeue se rus verstoer, die klank van ons voorlaaierskote het klowe en kranse gehoor, dit is die koms van Jong Suid-Afrika, hulle trek self die wa, seuns en dogters, verby die kerk, verby die stadsaal, hulle moes sekerlik omgeruil het, maar sy onthou dit nie, hulle draf langs die wa, val weer in, trek tot by die skougrond in Faurestraat, die verkeer gee pad voor, hulle is nat van die sweet, rooi van die inspanning, die sweet tap onder die swaar Voortrekkerhoede uit, dit voel asof hul spiere uitmekaar wil val. Die stryd wat ons vaders begin het, sal woed tot ons sterf of gewin het, klink dit deur haar kop, sy word verward, dit is die eed van Jong Suid-Afrika, dit is die eed ...

In haar dagboek van 10 Augustus 1938 skryf Joubert (119–120): “Ek wil nie verder daarvoor skryf nie, dis in my geheue ingekerf. Dit oortref alles wat ek vermag het ... Voel vreeslik geïnspireerd. Sal nooit, nooit vandag vergeet nie.” Hierdie “emosionele opsweping” (Hauman 2010:40) en die beskrywings van “extraordinary scenes of near-euphoria” (Grundlingh 2005, aangehaal in Hauman 2010:39) in verband met die eeufeesvieringe bereik 'n hoogtepunt in die beskrywing van Joubert se meelewing met die hoeksteenlegging van die Voortrekkermonument op 16 Desember 1938 (Hauman 2010:41–42; Ester 2006:116; Roos 2006:241; Prinsloo 2006:235).

Roos (2010:241) maak melding van die “byna histeriese vervoering omtrent die reis na die hoeksteenlegging by die Voortrekkermonument”. Ester (2006:116) merk weer die “verhevenheid van het nationalistiese skouwspel van de hoeksteenlegging van het Voortrekkermonument” op. In Hauman (2010:41) se breedvoerige verkenning van hierdie teks merk sy op: “Hierdie gebeurtenis – en die jong Joubert se deelname daaraan – staan ook sentraal tot die beskrywing van haar ontwikkelende Afrikaner-identiteit.” Soos wat Hauman aandui, staan die beskrywing van Joubert se deelname aan die reis na en die hoeksteenlegging self sentraal in die teks. Hierdie meelewing word dan, in afwisseling met die terugskouende derdepersoonsperspektief, aangevul met lang uittreksels uit Joubert se dagboek gedurende hierdie tyd. Op Sondag 11

Desember 1938 skryf Joubert (143): “Ons vertrekdag. My senuwees is so op hol dat my bors natuurlik toetrek.” Op 15 Desember skryf sy (148) oor die hoofleier van die trek se toespraak: “’n Wonderlike toespraak wat jou tot die hoogste verhewe en tot die dieptes roer.” Daar kan geargumenteer word dat hierdie opsweping nie net eie is aan Joubert se persoonlike ervaring nie, maar dat dit ook ’n breër en algemene ervaring onder Afrikaners weerspieël. Die leser het dus duidelik te doen met ’n outo-etnografiese, “insider”-perspektief van hierdie gebeure.

Dit is opmerklik dat die leser reeds in hierdie gedeeltes gekonfronteer word met ’n sekere ontnugtering met, of ten minste twyfel aan, die opkomende Afrikanernasionalisme soos gemanifesteer in die gedokumenteerte eeufeesvieringe. Só skryf Joubert dan oor die reis na die hoeksteenlegging, dat hulle “*willoos* op die pad na hulle diepste verlange” is (my kursivering). Oor die aanvang van die gedenktrek skryf Joubert (139) dat ’n “vreemde gevoel oor haar [kom], sy voel dat iets veels groter as sy aan die gebeur is, *haar heeltemal oorneem*” (my kursivering). In hierdie verband argumenteer Hauman (2010:41) dat Joubert hier “toegee dat sy self byna geen beheer oor die ontwikkeling van haar Afrikaner-identiteit gehad het nie”, maar erken tog dat Joubert “meer as bereid [was] om iets proaktiefs te doen na aanleiding van hierdie ontwikkelende nasionalistiese gevoelens”. Hauman poneer verder dat hierdie reaksie van ’n jong Afrikaner “wat bereid is om haarself te ‘offer’ vir die ‘saak’ (in hierdie geval die Voortrekker-geskiedenis) ... die tydsgees” weerspieël.

Die ontnugtering met die Afrikanernasionalisme wat hierbo genoem is, is ook te bespeur waar Joubert (148) tydens die hoeksteenlegging haar “gesig verbrand” in die son: “Haar gesig gloei, haar lippe voel groot en hard, opgeswel met blase, haar oë is dik geswel, sy voel koorsig, en vat sy aan haar wange, *voel dit nie na haar gesig nie*” (my kursivering). Dit is dus asof die jong Elsa Joubert se identiteit verlore raak in haar opname en deelname aan die Afrikanernasionalistiese gebeure. In hierdie verband argumenteer Ester (2006:116) myns insiens tereg:

De ... hoeksteenlegging van het Voortrekkermonument op 16 december 1938 is in deze autobiografie ... reeds met twijfels verbonden, omdat in de focusfiguur Elsa Joubert een tweestrijd tussen geesdrift en walging plaatsvindt. Haar overdreven enthousiasme voor nationalistische vieringen maakt haar keer op keer ziek, alsof haar lichaam zich tegen de geëxalteerde emoties verzet.

Hauman (2010:41–42) haal Viljoen (2008) aan waar laasgenoemdedie gevolge van algehele uitputting soos volg beskryf: “With the deft hand of a novelist Joubert brings the girl’s feverish excitement to a literal, *but also ironic climax* when she gets so badly burnt by the sun that she runs a high temperature and has to be treated in the medical tent” (my kursivering). Hauman (2010:42) beaam hierdie argument as sy skryf dat hierdie “siek-wees ... (saam met die verbranding) moontlik as ’n ironiese toespeling op die skadelike effek van die oordrewe nasionalistiese sentiment geles [kan] word”. Op dieselfde manier kan Joubert se hoogs emotiewe, byna oordrewe skryfstyl (veral vanuit die terugskouende derdepersoonsperspektief) ten opsigte van hierdie gebeure, as ironies beskou word.

Dit is opmerklik dat daar telkens in die kritiek, asook in Joubert se outobiografie self, parallelle getrek word tussen die opkoms van Afrikanernasionalisme, en die opkoms van nasionalisme in Nazi-Duitsland in dieselfde tydperk. Hieroor skryf Joubert soos volg (108):

Sy weet van Hitler en die massas mense wat marsjeer in Duitsland, van die opwinding, die sang, die vervoering. Almal is netjies, almal het werk, die strate is skoon. Hulle sien die Duitse stede en die groot optogte en al die vlae op die Pathé News en ander nuusfilms in die Palladium, sien die blokke, blokke mense soos een beweeg, en groot vaandels in patrone waai. ... Daar’s ’n wonderlike soort opwinding in die lug, einde 1937, asof iets aan die gebeur is.

Ester (2006:116) merk dan ook “de vereenzelviging van een groot deel der Afrikaners met het Duitse Derde Rijk tijdens de jaren 1938–1948” op. Hy voer verder aan: “Het nationalisme van die tijd had een massaal karakter, de symbolen waarvan men gebruik maakte (fakkels, vaandels, insignes op de mouwen) stonden ook in Europa toentertijd in hoog aanzien.” Hauman (2010:38) vind dit “veelseggend” dat Joubert se beskrywing van die Afrikaner se nasionalistiese bedrywighede in hierdie tyd voorafgegaan word deur hierdie beskrywing van Duitsland onder die Nazi-regime. Die implikasies van hierdie vereenselwiging met die Duitse nasionalisme, asook die oëskynlike apatie jeens die Tweede Wêreldoorlog (veral in terme van belydenis en apologie) sal in meer besonderhede hieronder, asook in afdeling 3.3 bespreek word.

Joubert se deelname aan die opbloeï van Afrikanernasionalisme word voorafgegaan deur haar vroeë belangstelling in politiek. Painter (2006) noem hierdie outobiografie

“’n verhaal van politieke ontwaking”. Die politieke betrokkenheid soos wat dit neerslag vind in hierdie outobiografie, word deur Gibbons (2004:v) bestempel as een die wesenskenmerke van lewensgeskiedskrywing. In hierdie verband skryf Hauman (2010:36) dat Joubert “deur haar pa se betrokkenheid by die politiek, van ’n redelike vroeë ouderdom af oor ’n politieke bewussyn beskik”. Oor haar pa se betrokkenheid by die politiek berig Joubert soos volg (111):

Haar pa is ’n Nat en ’n Malan-man. Toe dr. D.F. Malan weggebreek het van die koalisie en later die samesmelting in 1933 tussen die Nasionale en Suid-Afrikaanse Party, het haar pa hom gevolg. “Hertzog en die ander loop diékant toe en daardie kant toe, maar Malan bly op sy koers,” sê haar pa. Dr. Malan is ’n kerkman en sy standpunt is: “God het ’n plan vir Suid-Afrika”, en sy dink dit trek haar pa. “Dat daar ’n Godsplan vir ons land en sy mense is.” Dit trek haar oupa ook. God het baie te doen met die land se politiek, besef sy. En God is vir die Nasionale Party.

Hierdie verweefdheid van politiek en godsdiens in die Afrikaner se familielewe is opmerklik, en bevestig dat daar hier verslag gedoen word oor ’n Afrikaner-jeugdige se ervaring van die Afrikaner se sosiokulturele en -politieke stand en ontwikkeling, en ook vanuit ’n Afrikaner-jeugdige se perspektief. Dit moet genoem word, ten spyte van die feit dat die jong Joubert in hierdie gedeeltes van die teks ’n entoesiastiese, dog naïewe, ondersteuner is van Afrikanernasionalisme en die Nasionale Party, haar betrokkenheid daarby telkens geskied onder die invloed van andere – in hierdie geval spesifiek haar pa. Hierdie politieke, maar ook patriotiese betrokkenheid word op ’n baie vroeë ouderdom by Joubert gevestig. As vyfjarige dogter vergesel Joubert haar ma na die hysing van die Unievlag. Haar ma verduidelik aan haar (49–50): “Dis nou ons vlag, vir die Unie van Suid-Afrika. Pappa het gesê jy moet ook by wees as dit vir die eerste keer gehys word in ons land.”

Joubert se aanklank by die politiek kan ook gesien word in die manier waarop sy die verkiesing van 1938 in redelike besonderhede volg, en in haar dagboek daaroor verslag doen. Weereens val die hoogs emotiewe taal en styl op. Op 9 Mei 1938 (112) skryf Joubert: “O! Kom Pieter Hugo en al die ander Nasionale Kandidate maar in.” Op 18 Mei 1938 (112–113): “Grote Verkiesingsdag!!! ... Ons is soo so opgewonde ons kan nie meer sit nie! Pieter Hugo moet, moet moet inkom”. Wanneer die Nasionale Party die verkiesing verloor, word Joubert “baie bedruk”. Nogmaals ly Joubert se gesondheid

onder die intens emosionele beleving van die verkiesing: “Pa sê ek word siek omdat ek my te opgewonde maak. Nog taamlik siek.” Ook hier kan geargumenteer word dat hierdie fisieke manifestasie van Joubert se opsweping beskou kan word as ’n manier van voorafskaduwing van die gevare van Afrikanernasionalisme.

Dit is opmerklik dat Joubert se meelewing van die nasionale politiek nie deurlopend so intens en entoesiasties is nie. Soos wat Prinsloo (2006:236) dan ook opmerk, was Joubert se ouers betrokke by die organisasie van die Hugenotefees op 18 September 1939. In haar dagboek skryf Joubert (217) oor hierdie geleentheid waar daar opvoerings en voorstellings plaasgevind het van “koorstukke, orkeste, tablo’s, swaardgevegte, voorstellings van die herroeping van die Edik van Nantes, die aankoms van die Hugenote per skip, Simon van der Stel in sy koets”:

Hoor niks en sien niks, Vreeslik warm, ons vorm die E en moet bly sit, maar baie kinders breek die letter om te gaan water drink. Niks van die verhewe gevoelens en ekstase van 28 Oktober verlede jaar nie. Ook bly daaroor. Vieruur is alles oor.

Die hereniging van die Nasionale Party in 1939 is ’n gebeurtenis waarby Joubert baie meer aanklank vind (Prinsloo 2006:236; Hauman 2010:36). Joubert span weer hoogs emotiewe en byna oordrewe taalgebruik in waar hierdie hereniging, die dag waartydens “die so lank reeds gedroomde gebeurtenis werklikheid geword” het, beskryf word (222):

Hulle het alles gelos wat hulle nog wou doen, hulle het die naaimasjiene weggestoot, die boeke neergelê en in die versengende hitte gestroom na die Paarl-skougronde: sy en haar pa en haar ma, Deon met sy vriende, oom Henri en tant Marie het van Worcester gekom, tannie Lezie van Stellenbosch, juffrou Meyer, juffrou Dreyer, onderwysers en onderwyseresse, al haar pa se studente. Motors van al die Bolandse dorpe staan dik geparkeer – die koerant sê dis vyfduisend mense wat die pawiljoene volsit, in die bome hang soos vinke, op motors se dakke sit – om te wag op die Stoet van Hereniging. Toe die koets kom, getrek deur vier en twintig OKP-studente in wit broek en hemp, met drie meisies voorop in Voortrekkerdrag, met kappies op en die Vierkleur, die Vrystaatse vlag en die Unievlag in hul arms, sien hulle genl. Hertzog en dr. Malan agter sit, saam. Saam staan die vyfduisend mense spontaan op en sing “Prys den Heer”. Haar gemoed is vol, trane kom in haar oë. Die wind roer die toppe van die ou populierbome, sy voel dis die Gees van God wat hulle seën, oplaas seën. God was nog altyd vir hulle gewees ... [S]y’s ekstasies gelukkig dat die Afrikaners weer saam is.

Prinsloo (2006:237) dui die skakel tussen politieke betrokkenheid en anti-imperialisme aan. Op hierdie wyse sluit Joubert aan by Pratt (1992; 1994) wat die verband tussen outo-etnografie en kolonialisme/postkolonialisme lê, en hierdie tekssvorm is beskryf as 'n manier waarop weerstand gebied word teen dominante diskoerse. Joubert wys op die jeug van die tyd se gebruik om die speel van *God save the King* ná filmvertonings te ontwrig. Hieroor skryf Joubert (88) dat sy dit destyds gehaat het om hierdie lied te sing. Sy beskryf verder hoe die teater sou leegloop met die speel van hierdie lied, maar tog ook hoe haar pa vir haar "vies" is, omdat hy as hoof van die onderwyskollege bepaalde verantwoordelikhede het. Wanneer Joubert se ouers haar vergesel na die filmvertonings word die algemene anti-imperialistiese houding van die Afrikanerbevolking as 'n geheel weerspieël, aangesien sy saam met haar ouers "bly sit in hulle stoele as die 'King' gesing word en [hulle] staan nie op nie".

Hierdie algemene anti-imperialistiese houding word ook deur Hauman (2010:37) opgemerk waar sy argumenteer dat patriotisme vir 'n groot groep Afrikaners op dié spesifieke tydstip in die geskiedenis ook aan anti-imperialisme gelykgestel word. Hierdie houdinginname of sentiment is gebore uit bitterheid oor die Anglo-Boereoorlog en het 'n belangrike invloed op die Suid-Afrikaanse politiek in die eerste helfte van die negentienhonderds gehad.

Bogenoemde anti-imperialisme en Afrikanernasionalisme asook die Afrikaner se vereenselwiging met die opkomende Duitse nasionalisme vind dan ook neerslag in die Afrikaner, en ook Joubert, se betrokkenheid by die Ossewabrandwag (OB), 'n pro-Duitse, anti-Britse organisasie. Oor die aanvang van Joubert se betrokkenheid word soos volg verslag gedoen (241): "Die eerste keer wat sy betrek word by die nuwe Afrikaanse volksbeweging is op 24 Augustus 1940 toe een van die seniors na hul kamer kom en sê al die lede van die Ossewabrandwag moet die aand gaan na 'n lesing oor die Reddingsdaadbond, en sy, hoewel nie 'n lid nie, gaan saam." Hierdie nuwe volksbeweging veroorsaak 'n "ligte beroering, 'n klein opwinding" by die studente van Stellenbosch asook by Joubert self. Prinsloo (2006:236) wys ook op Joubert se "[e]ntoesiastiese" meelewing met hierdie beweging tydens 'n Ossewabrandwag-saamtrek op Coetzenburg. Joubert word ook by hierdie geleentheid lid van die Ossewabrandwag (241-242):

Ons word ingesweer op die Bybel, dis nogal plegtig. Prof. E.C. Pienaar is die hoofkommandant. Toe gaan staan Minister Ben Schoeman op die pawiljoen voor die mikrofoon, steek hy sy gebalde vuus in die lug en skree: “Ons eis!” En toe daar uit meer as 1000 kele, ook met gebalde vuiste in die lug, die woord “Vryheid!” geskree word, toe kry ek darem ’n rilling by my ruggraat af.

Die leser het weereens hier te make met ’n binnestandersperspektief op die kulturele en politieke ontwikkeling van die Afrikaner. Die massiewe aanhang wat die Ossewabrandwag gedurende hierdie tyd geniet, is veral tekenend hiervan. Joubert (243) skryf in hierdie verband dat sy verneem dat die OB 300 000 lede het. Sy beklemtoon die populariteit van die beweging verder soos volg: “Hele families word betrek. Op haar perd, in wit geklee, is Truda se ma, Lulu, pragtig. ... Al haar ma se jonger broers, sommige se vroue ook, is OB. Deon is OB, al hulle kêrels is OB. Al die seniors na wie hulle so opsien, is OB.” Tog word dit reeds in hierdie stadium vir Joubert duidelik dat daar ’n sekere duisterheid of gevaar aan die Ossewabrandwag verbonde is.

Alhoewel Joubert self die vestiging van ’n Suid-Afrikaanse republiek voorstaan (243), is daar ’n skeptiese toon waar sy skryf dat die Ossewabrandwag ’n republiek wil vestig, “maar nie deur die stembus of die ‘Praathuis’ (Parlement) waarvoor hulle almal ’n hewige veragting moes hê nie, maar deur ‘die afdwing van die volkswil’. Hoe die afdwing sou geskied, is duister, maar daar is gerugte van Stormjaers, meesal in die noorde.” Hierdie twyfel weerspieël Joubert se gemengde reaksie op die nasionalistiese opsweping en politiek, en kan weereens geïnterpreteer word as ’n manier waarop die gevaar van hierdie opsweping voorspel word. Hiermee val die beskrywing van die Ossewabrandwag se militêre aard en rangstelsel saam (243): “Kommandant-generaal, kommandante, generaals, luitenant, adjunk-luitenant, sersante.” Die beklemtoning van die militêre aard van die Ossewabrandwag (wat direk na die “duisterheid” van die beweging genoem word) kan gesien word as tekenend van hierdie twyfel by Joubert, sowel as ander groter gedeeltes van die Afrikanerbevolking. Dít is te sien in Joubert se pa se reaksie op die stigting van die Ossewabrandwag. Hieroor skryf Joubert (243): “Haar eie pa is skepties.” Hierdie verdeeldheid is ook te sien in Joubert se uitgebreide familie.

Teen 1942 beweer Joubert die “Nasionale Party sowel as die OB was jeugverskynsels, soos puisies, ... maar weet tog diep binne haar lê die ou liefdes onuitwisbaar: die vlag,

die volkslied, die Patriotte van die Paarl, en veral die Fakkelloop is in haar ingebrand vir altyd” (267). Sy verneem dan ook in hierdie tyd van sabotasie wat deur die Ossewabrandwag uitgevoer word (en spesifiek deur haar Ossewabrandwag-kêrel, Martin), maar in hierdie stadium het sy “heimlik gedink hy praat nonsens”, as hy “geheime verwysings” maak: “Hulle gaan gou vir die langnaweek na die Rand, ’n paar motorbande steel, brand maak by die *Daily Mail*-kantoor, ietsie opblaas, probeer om die Afrikaners in die interneringskampe uit te kry, iemand help wat ondergronds moes gaan” (266).

Hierdie wisseling in gemoedstoestand, nie net in een persoon self nie, maar ook tussen verskillende mense in dieselfde gesin en familie asook gedeeltes van die bevolking, dui daarop dat die Afrikaner se politieke en nasionalistiese ontwikkeling nie ’n lineêre en eensydige verloop gehad het nie, maar, soos by Joubert self, ’n komplekse en dinamiese saak was.

Die Tweede Wêreldoorlog vorm ’n belangrike agtergrond waarteen hierdie outobiografie afspeel (Ester 2006:115–116; Prinsloo 2006:235–236; Roos 2006:243; Hauman 2010:45). Joubert, asook omstanders wat in die teks figureer, se houding teenoor die oorlog is nog ’n manier waarop die Afrikaner se nasionalisme, politiek en anti-imperialisme manifesteer. Joubert (207) skryf dat “die koerante swart van die nuus oor oorlogspanning in Europa” was. Reeds net binne Joubert se gesin is die verdeeldheid ten opsigte van die oorlog te bespeur. Joubert se ma maak die volgende uitlating in hierdie verband: “Oh, my beautiful Europe, my beautiful Black Forest, my lovely Florence” (207). Joubert se pa meen dat “die nasies oorkant dit maar [moet] uitbaklei”. Hierdie verdeeldheid is ook te sien in Joubert se uitgebreide familie. Joubert beskryf die spanning binne haar familiekring wanneer haar nefie, Derick, by die weermag aansluit (214–215). Wanneer hy sy grootouers groet in die Paarl, is dit vir Joubert self “’n skok om die uniform aan Derick te sien”, want “Derick is in kakie-uniform, en hy het die rooi lus op die skouer wat beteken dat hy selfs buite die landsgrense vir Engeland sal gaan veg” (214). Derick se besluit lei tot ’n konfrontasie tussen hom en sy oupa. Verder veroorsaak dit spanning tussen Joubert se ma en dié se suster, “want aunt Daisy weet Deon [Joubert se broer] sal nie aansluit nie” (215). Hierdie verdeeldheid is nie net te bespeur in Joubert se familie nie, maar in die land as

'n geheel (215): "dis vir haar asof die land in twee groot strome verdeel het en die strome vloei al hoe verder van mekaar af weg".

Vir Joubert word hierdie verdeeldheid weer bevestig wanneer sy besef sommige van haar vriende se familie sluit aan, en dat talle studente van Kaapstad aansluit, sowel as matrieks by Engelse skole, maar "hulle hoor van niemand van Stellenbosch wat aansluit nie" (215). Die beskrywing van hierdie skeiding tussen pro- en anti-oorlogsingesteldhede in die land word dus op 'n outo-etnografiese wyse benader, aangesien Joubert vanuit 'n binnestandersperspektief oor hierdie situasie verslag doen – eers vanuit 'n diep persoonlike ervaring daarvan, en daarna beweeg sy na 'n breër, meer omvattende familiële en maatskaplike, selfs nasionale beskrywing daarvan.

In hierdie vroeë stadium het die oorlog 'n geweldige emosionele invloed op Joubert, en weereens is die wisselende, skommelende ervarings duidelik. Joubert skryf oor die persdekking van die oorlog: "Die Duitse koerante skryf druk oor die Luftwaffe, Engeland sal ook 'n Luftwaffe hê, die bomme gaan neerreën op Hamburg. Sy huil, sy kreun, haar ma troos ... met paaiende woorde: 'It won't happen my dear. You'll see, my dear, it will blow over...'" (209). Tog maak Joubert op 2 September 1939 die volgende dagboekinskrywing: "Duitsland het Pole binnegeval, hulle verkeer in 'n staat van oorlog ... Dis aaklig maar daar is ook 'n snaakse fassinatie daaraan, hoop half hulle maak nie weer vrede soos laasjaar nie" (209).

In September van 1939 oorheers die oorlog Joubert en haar familie se gedagtes. Op 5 September 1939 skryf Joubert (212-213) in haar dagboek:

Wie kan geskiedenis leer as ons self geskiedenis maak? 'n Vreeslike opgewondenheid heers. Hertzog het 'n toespraak gemaak soos in 1914. Van volksbestemming en van trou. Mense stort trane daaroor. Maar toe die Parlement moet stem, kry Nasionale Party plus Hertzogmanne net 68 en die Smutsmanne 81. Dus Smuts se planne gaan deur – S.A. het oorlog verklaar teen Duitsland! Hertzog het as 1ste Minister bedank. Maar dis niks, ons volk is weer bymekaar! ... Dis so 'n mooi dag, die nartjies is goudgeel, die blare is donkergroen blink, maar die nuus is gitswart. Die Voortrekker-fakkels is geblus. Aan die fakkel is 'n Union Jack vasgemaak met die woorde: "To Hell with Hertzog and neutrality".

Ek begin huil. Ma sê: "Come now, Elsa," maar ek kan nie anders nie, ons fakkel, ons vlam wat moes brand totdat ons vry is, hoekom moes hulle dit gedoen het, dis laag en gemeen, ek haat die man wat dit gedoen het, ek haat al die Engelse,

hulle kon niks gemener uitgedink het nie, daar sal nou 'n diep wond wees, saam met die blydschap oor die hereniging van ons volk.

Joubert (213) se ontsteltenis oor die blus van die Voortrekkerfakkel neem af teen 7 September, wanneer sy uitvind dat die “heilige vlam” nog brand. Soos wat Prinsloo (2006:235–236) aandui, het Joubert op 'n afstand “gedeel in die opwinding van die Herenigingsfees wat op 9 September 1938 [sic] by die Voortrekkermonument plaasgevind het”. Hieroor skryf Joubert (214): “Saterdag se fees by Monumentkoppie was wonderlik – 10 000 karre en nie een ongeluk nie. 400 000 mense ... Dit was 'n wonderlike fees daar.” Op 13 September skryf Joubert in haar dagboek: “Sake is alweer amper normaal, ons luister nie meer eers na nuus nie.”

Dit is eers wanneer die verdelende uitwerking van die oorlog op Joubert se familie, sowel as op die Afrikaanse samelewing as 'n geheel (soos hierbo bespreek), by Joubert tuisgebring word, dat sy die kompleksiteit van die situasie begin begryp. Joubert beskryf hoe skaam sy voel oor “hoe opgewonde sy oor die oorlog was” (215). Joubert ervaar in hierdie tyd ook 'n struweling tussen woede, jammerte en hartseer. Aan die een kant is sy kwaad vir haar nefie wat “vir Engeland gaan help”. Andersyds voel sy jammer vir haar nefie oor die gevaar waarin hy as soldaat sal verkeer, “en hartseer oor Oupa se hartseer”. Dit is dan ook eers met 'n militêre optog deur die Paarl wat sy “die eerste keer ... besef dat hulle werklik in 'n oorlog is” (215–216).

Ten spyte van Joubert se algemene anti-Britse sentiment, veral tydens haar studentejare op Stellenbosch – waartydens sy by die Ossewabrandwag betrokke raak – neem haar intense belangstelling in die Tweede Wêreldoorlog af. Sy skryf byvoorbeeld (224): “'n *Geringer* dilemma is steeds die onsekerte oor hoe om die verskynsel van die Tweede Wêreldoorlog te hanteer” (my kursivering). Soos wat Roos (2006:243) dan ook aandui, kan die hoogtepunt van Joubert, en ander se afsydigheid vanuit die “koesterende kokon” van die Afrikaner-samelewing van die tyd, bespeur word in haar uitspraak (340): “Selfs die atoombomme op Hirosjima en Nagasaki is veraf gebeurtenisse wat hulle nie veel aangaan nie.” Hierdie skynbare afsydigheid teenoor die oorlog, kan benader word as tekenend van 'n lae vlak van werklike internasionale bewustheid, en nie noodwendig totale apatie nie. Alhoewel die probleme in verband met die oorlog deur Joubert as “gering” en “veraf” tipeer word,

beteken dit nie dat sy en haar tydgenote glad nie betrokke by of geïnteresseerd was in die oorlog nie. Daar kan ook geargumenteer word dat hierdie afsydigheid verder tekenend is van die anti-imperialistiese tydsgees. Die volgende optekening van Joubert is aanduidend hiervan (239):

Sy moet hou by haar beginsels, en toe hulle weer op 'n Saterdagoggend Kaap toe gaan, en sy en haar ma Adderleystraat afloop en die kanon die twaalfuursein afskiet en die geluid wegsterf en die mense doodstil staan om die twee minute gebedstilte vir die oorlog te handhaaf, los sy haar ma en stap aan. Haar hakke op die sypaadjie klink so hard soos nooit tevore nie en die twee minute is langer as ooit. Toe die twee minute verby is, wag sy dat haar ma haar inhaal. "I've never been so ashamed in my life, making a spectacle of yourself."

Hierdie uitspraak maak dit duidelik dat dit vir Joubert, en dus vir 'n groot deel van haar generasie en landsgenote, nie soseer gaan oor die ondersteuning van Duitse politieke agendas nie, maar dat hulle houding eerder benader moet word as nog 'n manifestering van anti-imperialisme – veral gemik teen Engeland. Hier is die verbittering oor die Anglo-Boereoorlog veral opvallend. Die afsydige houding jeens die Tweede Wêreldoorlog kan dus geïnterpreteer word vanuit hierdie konteks. Dít is veral opvallend wanneer daar in ag geneem word dat Joubert (al is dit op 'n minder intense wyse), steeds besonder betrokke voel by die politiek. Wanneer sy in November 1940 verneem dat genl. Hertzog weggebreek van die HNP, "kan [sy] dit nie glo nie": "Die hele volk is met swart bewoë" (246). Joubert maak dan ook die volgende inskrywing in haar dagboek van 7 November 1940: "Verloor nou my geduld met die kamstige Afrikaanse volk se politiek. Dis net 'n las om my nek, net 'n emosie wat my uitput." Later erken sy dit teenoor haar pa (249): "'Pappa,' sê sy, 'ek voel in die steek gelaat, ek voel verraaï, ek sal nooit weer 'n Nasionalis kan wees nie'."

Die ontnugtering met die Afrikaanse politiek van hierdie tyd is ook tekenend van 'n meer algemene ontnugtering tydens Joubert se voorgraadse studies in die vroeë veertigerjare. In hierdie verband is die ironiese, selfs skeptiese, terugskouende benadering van Joubert (223) tot die manier waarop studente geïndoktrineer is om te glo dat hulle generasie "die room van ons volk, van die ganse Afrikanerdom" is, veral opmerklik. Hierdie ironiese terugskouing ontbloom die jonger Joubert se naïewe, oorvereenvoudigde patriotisme (223):

Veral sy as Paarliet, gebore en getoë in die wieg van die Patriotte, Voortrekkerverkenner, Fakkeldraer, Ossewatrekker, Christelike voorbidder, suster van die gemeente, neem dit ter harte en is gedurig in die effense spanning om van die room van die Afrikanerdom te wees.

Daar is 'n opvallende aksentverskuiwing in 'n *Wonderlike geweld* as daar verslag gedoen word van Joubert se tyd as student by Stellenbosch. Alhoewel daar steeds verslag gedoen word van die politieke situasie in Suid-Afrika, en spesifiek van nasionalistiese politiek, asook die Tweede Wêreldoorlog, beweeg hierdie aspekte na die agtergrond. Daar kan geargumenteer word dat die sosiale omstandighede, asook die akademiese opleiding van 'n jong Afrikaner, aan die leser voorgehou word (Prinsloo 2006:236). In hierdie verband skryf Joubert dat die “sosiale lewe” vir haar “opwindender” is (209). Sy beskryf dan ook hoe verhoudings tydens hierdie tyd vir haar 'n “rondgefladder” is.

In hierdie afdeling is die aspekte van Afrikanernasionalisme en -politiek in 'n *Wonderlike geweld* vanuit 'n outo-etnografiese perspektief bespreek. Joubert se beskrywing van haar meelewing met Afrikanernasionalisme en -politiek, soos veral gemanifesteer in haar deelname aan en aanhang van die Voortrekkerbeweging, die eeufeesvieringe en gedenktrek van 1938, die hoeksteenlegging by die Voortrekkermonument, asook haar intense betrokkenheid by Afrikanerpolitiek – soos te sien in haar noukeurige belangstelling in die aktiwiteite en struwelinge van die Nasionale Party, die Herenigde Nasionale Party en die Ossewabrandwag – bied die leser nie net 'n binnestandersperspektief en beskrywing van hierdie belangrike tyd in die ontwikkeling van Afrikaneridentiteit nie, maar ook 'n introspektiewe blik op hierdie ontwikkeling, aangesien die teks dikwels fokus op die outeur se skommelende emosies, motiverings en oortuigings rakende kulturele aspekte in hierdie periode.

'n Aspek wat voortvloei uit die bespreking van Afrikanernasionalisme en -politiek hierbo, is ras, rasseverskille en rassesseiding, asook rassisme, aangesien daar so 'n sterk verband getrek kan word tussen die Afrikanernasionalistiese politiek en maatskaplik-aanvaarde rassisme.

3.2.2 “Kleurbenepenheid”: Ras as outo-etnografiese merker

As uitvloeisel van die opbloeï en vestiging van Afrikanernasionaliteit wat in afdeling 3.2.1 hierbo bespreek is, staan die outo-etnografiese aspek van ras, rassisme en rasseverskille in 'n *Wonderlike geweld* voorop. In hierdie verband skryf Brink (2005:4) oor Joubert se “vroëë gewaarwordinge van rasseverskillle”.

Hauman (2010:45) argumenteer dat die rassekwessie “hoewel nie direk nie, ook aangespreek – oftewel uitgebeeld – [word] in 'n *Wonderlike geweld*, veral deur Joubert se interaksie met hul huishulp, Lenie”. Venter (2006:13) maak melding van “die apartheid waarmee huisbediendes behandel word”. Roos (2006:242) maak dan ook 'n breedvoerige verkenning van rasaangeleenthede in 'n *Wonderlike geweld*, as sy argumenteer dat die hantering van “klasse- en rasseverskille vanuit haar vooraanstaande, bevoorregte familieomgewing” opval. Die skakel tussen lewensgeskiedskrywing as 'n betoog teen rassisme en onregverdige magsverhoudinge, soos deur Ware (2013:248) uiteengesit, en Joubert se jeugherinneringe, is dus bevestig.

Roos, Hauman en Venter is dit eens dat die vroegste ervarings en bewuswordings van rasseverskille die vorm aanneem van Joubert as kind se interaksies met die familie se bruin huishulp, Lenie. Rasseverhoudings is dus vanuit die staanspoor aan magsverhoudings gekoppel. Wanneer die jong Joubert (99) hoërskool toe gaan, wil haar ma hê “dat Lenie vir haar miss Elsa moet sê en vir haar broer master Deon. Sy is baie ongelukkig daarvoor en wil dit nie hê nie, maar haar ma wil nie kopgee nie. Sy sê in die kombuis vir Lenie sy hoef nie, sy sal dit haat as sy dit doen, maar Lenie sê, haar oë vol tranes: ‘As die missies dit so wil hê...’”. Hierdie geval maak dit duidelik dat, soos wat Roos (2006:242) aandui, “Lenie *vanselfsprekend* as 'n mindere beskou” word (my kursivering). Hauman (2010:47) argumenteer weer dat hierdie geval dien as 'n voorbeeld van die “afstand wat as 't ware tussen verskillende rassegroepe geskep is”. Dit is dus duidelik dat daar 'n bepaalde onrus binne Joubert is oor hierdie ingestelde rasseverskille. Hierdie onrus kan ook gesien word in die manier waarop sy reageer op haar broer se optrede teenoor Lenie:

Deon koggel vir Lenie uit, hy sê vir Lenie Spikhals [die naam van Joubert se broer se hond] is sy broer, nou moet sy master Spikhals ook sê. Al is dit 'n grap, is dit aaklig, sy haat hom en sy haat haar ma ... Sy wil nie met haar pa daarvoor praat nie,

want hy neem altyd haar ma se kant teen haar. Hy gee darem vir Deon 'n pak toe Deon met sy nuwe status as master Deon vir Lenie Dinging sê.

Hierdie outo-etnografiese binnestandersperspektief op rasseverskille en -skeiding binne 'n Afrikaanse huishouding in die twintigerjare van die vorige eeu bied aan die leser 'n beeld van 'n sosiaal aanvaarde, institusionele rassisme, maar maak dit ook duidelik dat hierdie rassisme nie op alle vlakke en in alle sferes van die samelewing (en veral dan in kleiner groepe soos die huishouding) aanvaar is en selde bevraagteken is. Joubert se pa se reaksie op sy seun se onsensitiewe aanspreking van Lenie dui daarop dat rassemeerwaardigheid nie aanvaarbaar was in selfs hierdie era se samelewing nie, maar dat rassieskeiding en -onderskeiding tog aanvaar is op 'n breër, dalk selfs meer omvattende vlak en selfs beskou is as polities korrek.

Joubert skryf dan ook in hierdie verband: “Sy weet nie hoe om oor Lenie te voel nie, sy is so lief vir haar, maar daar's 'n streep tussen hulle waaroor sy nie mag gaan nie en dit voel vir haar dis nie net haar ma nie, maar ook Lenie wat haar teëhou” (143). In hierdie opsig is dit ook opmerklik dat Joubert verbied is om by Lenie se huis in te gaan, ten spyte van haar toegeneentheid teenoor Lenie:

Sy is so lief vir Lenie sy wil haar arms om haar sit, maar Lenie beurt weg. Sy was nog nooit in Lenie se ma se huis nie, as hulle haar daar moet oplaai, sê haar ma altyd: “Staan hier by die heining en roep.” Sy mag nie naby die huis gaan nie, waaroor weet sy nie.

Ten spyte van hierdie jeugdige wroeging ten opsigte van rassieskeiding, “lyk dit asof [Joubert] ... tog op ander gebiede die skeiding tussen die rasse as vanselfsprekend ervaar” (Hauman 2010:47). Roos (2006:242) merk met verwysing na Joubert se outobiografie op dat meerderwaardigheid gebaseer op ras beskryf word met “totale vanselfsprekendheid”. 'n Voorbeeld van hierdie vanselfsprekendheid is waar Joubert haar jeugdige liefde vir die filmteater verklaar (87): “Sy is baie lief vir die Palladium-bioskoop in Lady Greystraat, die enigste bioskoop op die dorp: *die wit kinders sit onder en die bruin kinders op die galery*” (my kursivering). Die terloopsheid waarmee hierdie opmerking gemaak word, is veral opvallend.

Hierdie tendens van terloopse, vanselfsprekende rassisme is deurlopend in die outobiografie te bespeur (Hauman 2010:47; Roos 2006:242). Een voorbeeld hiervan is Joubert se aanduiding dat Mrs. Louw se “wit meisie” opvallend verskillend behandel

word as die Jouberts se eie bruin huishulp (55). As Joubert nog 'n jong kind is, is haar ma besorg dat “rondlopers hulle in die berg [sal] aanrand – ‘outaboelas’, noem sy hulle” (78). Ander terloopse rassitiese benamings is ook opvallend in hierdie verband. Joubert teken byvoorbeeld in haar dagboek van 6 Maart 1935 op dat “Esther Prins 'n dokument teen die Jode” optrek (85). Hierdie opmerking mag lyk soos 'n onskuldige speletjie van onkundige kinders, maar tog weerspieël dit 'n breër maatskaplikke werklikheid van die tydperk. Joubert merk byvoorbeeld in 'n dagboek op dat haar oma “baie lief vir die Jode” is, maar dat haar oupa sê “hulle het te veel boere uit hulle plase verneuk” (86). Met die bywoon van 'n politieke vergadering skryf Joubert dat 'n paar “Koelies” agter in die saal staan en dat dit die spanning verhoog (163). Na afloop van haar studie skryf Joubert (365) van 'n “Njassa-‘boy” wat soggens skoonmaak en die vuur pak. Hierdie naïewe, oorvereenvoudigde rassiesiening kom ook na vore tydens Joubert se studentejare. Joubert skryf byvoorbeeld oor een van haar lektore die volgende (227):

Kalie Heese verwek opspraak en selfs haar begrypende pa se wenkbroue lig toe hy op die eerste bladsy van haar Heese-sielkundeaantekeninge lees: *Jesus was 'n bruin man*. Hoewel sy nie anti-bruin is nie, is dit vir haar ook bietjie baie om te sluk. Bietjie “outré” soos haar ma sou sê. Sy word nooit 'n Heese-fan nie. Ook nie godsdiensgewys nie.

Hierdie negering van blote geskiedkundige waarhede, veral omdat dit godsdiens en geloof aangaan, maak dit duidelik dat rasse-meerderwaardigheid 'n diepgewortelde karaktereienskap van die Afrikanersamelewing van hierdie tyd was.

'n Verdere voorbeeld van sulke rassisme is te sien waar Joubert se universiteitskêrel teenoor haar erken dat sy pa “lol met meide”. Joubert “kan haar nie indink nie, hoe dit vir hom of sy ma moet wees” (270). Die mate van Joubert se ontsteltenis dui daarop hoe onaanvaarbaar verhoudings oor die rasgrens gedurende hierdie tyd was – nie net vir Joubert persoonlik nie, maar vir die wit samelewing van hierdie tydperk. Joubert maak byvoorbeeld ook die volgende opmerking: “In Nantesstraat, by een van die bure, het 'n bruin vrou elke laaste Saterdag van die maand geld kom haal vir 'n kind in die lokasie, haar ma het nooit daarvan gepraat nie, dit was 'n onsmaaklike ding” (270). Hierdie uitspraak beklemtoon hierdie taboe nog verder – selfs as 'n kind uit so verhouding verwek word, word daar “nooit daarvan gepraat nie”, en die leser kan aflei

dat daar nie kontak tussen hierdie pa en kind was nie. Roos (2006:242) dui in hierdie verband op Joubert se “kriewelrigheid oor ’n flirtasie met ’n vreemdsoortige Oostenryker”. Hieroor skryf Joubert in haar dagboek van 23 Oktober 1947: “Dis soos om te paar met iemand wat nie van jou eie ras is nie, of soos met ’n Indiër of Kleurling” (395).

Ras word in *’n Wonderlike geweld* ook aan die politiek gekoppel. Dít is veral te sien in Joubert se bespreking van en bespiegeling oor wat haar tante “NP-kleurbenepenheid” noem (248). Oor die tante se kritiek teenoor die Nasionale Party verklaar Joubert se ma: “She calls it ‘Kleurbenepenheid’. It’s nothing new. We were born under the colour bar and we’ll probably die under it” (249). Joubert self verklaar hieroor (248):

Kleurbenepenheid? Sy ken die woord glad nie. Sy weet van segregasie, sy weet ook van die misterieuse, halfdeftige Athlone College vir bruin studente in die Onder-Paarl, nie ver van haar pa se kollege nie, en die Athlone skool wat nooit aan feeste of sport of so saam met hulle deelgeneem het nie, *maar dit was maar net soos dinge was*. Soos Lenie se St. Peter’s-kerk in die Onder-Paarl, naby Skoolstraat, naby waar Lenie bly, waar sy elke Sondagaand die diens bywoon en by haar eie huis oorslaap. *Van altyd af was dit so*. Sy weet dat meer bruin mense vir die Smelters stem as vir die Natte, *maar dit was ook maar altyd so*. (my kursivering)

Die aanhaling hierbo maak dit duidelik dat institusionele rassisme en rassessekering deur die destydse Afrikanersamelewing as vanselfsprekend aanvaar is. Tog is dit waar dat die outeur soms twyfel oor hierdie stand van sake. Soos hierbo genoem is, begryp die jong Joubert nie waarom Lenie haar as “miss Elsa” moet aanspreek nie, en ook nie waarom sy nie by Lenie se huis mag ingaan nie. Die treffendste oomblikke van twyfel, maar ook insig, kom wanneer Joubert die volgende vraag bepeins: “Hoe voel Lenie oor die Trek, wonder sy vir die eerste keer” (142). Hierdie rassessekering tref Joubert ook as sy en Lenie saam luister “na die draadlooskerk, Lenie sê: ‘Miss Elsa, maar ons taal is darem mooi’. Sy ruk soos sy skrik. Sy het nooit besef dis Lenie se taal ook nie.” Hieruit word dit baie duidelik dat die jeugdige Joubert, en dus ook mense van haar generasie en sosiale en kulture groepering, nie uitsluitlik hul idees en ourtuigings wat hul identiteit betref, baseer op taal en geskiedenis nie, maar ook, en ten sterkste, op ras. Daarom kan ras in hierdie outobiografie as een van die belangrikste outo-etnografiese betekenisdraers beskou word.

Rassespanning blyk uit Joubert (240) se beskrywing van die “vreeslike kleurling-gevegte op Stellenbosch, in die strate en by die huise” in 1940. Hierdie onluste laat ’n verontwaardigde Joubert skryf dat daar iets “anders aan Stellenbosch” is (241). Sy wonder: “Hoekom moes hulle bang gewees het? Dis dan hulle eie geliefde dorp?” Hierdie aanname dat die bruin bevolking van Stellenbosch ondergeskik is aan die wit bevolking ontbloot dan verder ’n sosiaal-aanvaarde rassisme. Dit is ook treffend dat Joubert as matriekdogter glo dat die armblankevraagstuk die grootste nasionale probleem is. Weereens is daar ’n definitiewe meerderwaardigheid teenoor ander rasse te sien by die outeur wat die algemene houding van rassemeerderwaardigheid by die wit Afrikaansprekende bevolking van hierdie tydperk weerspieël.

Hierdie meerderwaardige, rassistiese houdingsinname is veral opvallend as daar in ag geneem word dat Joubert se kontak met mense van ander rasse (buiten Lenie en Kaapse bruin mense) geweldig beperk was in hierdie vroeë stadium van haar lewe. Joubert se eerste kontak met swart mense vind plaas tydens haar derde jaar op universiteit gedurende ’n besoek aan Natal (277–278). Oor die vreemdheid en nuutheid van hierdie ervaring berig Joubert soos volg (278):

In die Paarl was daar net swart mense wat op die melklorrie gewerk het; hulle het laatnag of vroegoggend, terwyl dit nog donker is, die melk by die huise afgelewer. As sy wakker is omdat sy siek is of omdat sy leer, hoor sy hulle, die lorrie wat in die straat stilhou, die kaste wat raas soos hulle van die lorrie geskuif word, dan die klap van voete op die oprit en die opraap van die leë melkbottels en neerplak van die volles op die systoep. Dan by die huise oorkant die straat en langs hulle. En daar was ander wat in die nag inbreek en steel, teen wie hulle deure moet sluit. *Albei groepe het beweeg buite hulle bestaan.* (my kursivering)

Dit val op dat, ten spyte van hoe onbekend swart mense vir Joubert was, daar reeds ’n rassistiese vrees vir hulle bestaan. Dit is duidelik dat swart mense nie deel uitgemaak het van Joubert en haar tyd- en plekkenote se lewenswêreld nie. Hierdie onkunde ten opsigte van swart mense word verder bevestig met Joubert se verblyf in Cradock na haar studie. Tydens haar verbyf in die koshuis as onderwyser merk sy op dat sy op ’n keer tydens pouse teruggekeer het na haar kamer om ’n boek te haal. Hier het sy “stil, swart vroue, lank en deftig in hul lang rokke en kopdoeke, sag bewegend op hul kaal voete in die gange sien loop”. Hierdie is Joubert se tweede persoonlike kennismaking met swart mense sedert haar ervarings in Natal. Haar gebrekkige ervaring spreek uit

haar opmerking dat haar kamer minimaal en skoon is “soos die binnekant van ’n hut, dink sy, maar sy was nog nooit in ’n hut nie” (287).

Die oningeligtheid, meerderwaardigheid en vanselfsprekende rassesseiding en rassisme soos verbeeld in *’n Wonderlike geweld* kan met goeie rede as ’n outo-etnografiese aspek van hierdie outobiografie gesien word. Roos (2006:242) argumenteer tereg soos volg hieroor: “In die skynbaar onbewustelike gebruik van die ten minste onsensitiewe, maar dikwels blatant rassistiese uitsprake en handeling, verbeeld hierdie jeugherinneringe eerlik die alledaagse praktyke en aannames van daardie tyd en maatskappy; enige ander teks uit daardie era sal dié realiteite beaam.”

Hieronder sal ’n volgende aspek van die outo-etnografie, soos gesien in *’n Wonderlike geweld*, wat (net soos die aangeleenthede rondom Afrikanernasionaliteit en -politiek, asook rassesseiding en -verskille en rassisme soos hierbo bespreek) ten sterkste aan die ontwikkeling en vestiging van die Afrikaneridentiteit van hierdie tydperk gekoppel kan word, bespreek word, naamlik godsdiens.

3.2.3 “Christelike voorbidder, suster van die gemeente”: Religie en godsdiens

Godsdiens word deur Hauman (2010:51) beskou as ’n verdere “onderafdeling van die definisie van ’n Afrikaner”. Sy dui dan ook aan dat Joubert “duidelik in ’n Christelike huishouding binne ’n Calvinistiese tradisie groot[word]. Die gesin en familie hou gereeld huisgodsdiens, en die herdenking van Geloftedag word op ’n gewyde manier benader. Ook op hierdie terrein word Joubert se ontwikkeling uitgebeeld.” Hierdie uitbeelding van Joubert se identiteitsontwikkeling moet ook gesien word as die outo-etnografiese beskrywing van ’n belangrike aspek van die Afrikaner se kultuur. Dit is om hierdie rede wat die betrokke faset van Joubert se jeugherinneringe in hierdie navorsingsverslag ondersoek en bespreek moet word, aangesien dit ook ’n blik verskaf op die godsdienstige en spirituele sy van die Afrikanersamelewing in die eerste helfte van die twintigste eeu.

Dit word uit die staanspoor duidelik dat godsdiens besonder belangrik geag word in die familie en samelewing van Joubert se jeug. Joubert verwys byvoorbeeld daarna hoe daar in haar oupa se huis “soggens en saans” huisgodsdiens gehou is (64). Ten spyte

daarvan dat hierdie beskrywing van die gebruiklike huisgodsdien verweef word met die jong Joubert se jeugdige ligsinnigheid daaromtrent, illustreer dit tog dat godsdien by die Afrikaner van hierdie tydperk 'n baie belangrike kulturele identiteitsmerker was, asook 'n belangrike aspek van hul alledaagse lewe uitgemaak het. Saam met hierdie beskrywing van huisgodsdien wys Joubert ook daarop dat godsdien in die breër wit Afrikaanse samelewing ewe belangrik geag is – en dan spesifiek op skool (65). Joubert skryf byvoorbeeld dat elke leerling in haar st. 1-klas aan die einde van die akademiese jaar by hul onderwyser 'n Bybel as geskenk gekry het: “En die dag toe hulle uit haar klas moet loop om na st. 2 te gaan, staan sy by die deur en gee aan elkeen 'n eie klein Afrikaanse Bybeltjie as 'n present: die eerste Bybel in Afrikaans, die 1929-Bybel met die vier evangelies en *Die Boek van Die Psalms*.” Dit val op dat Joubert reeds in hierdie vroeë stadium 'n verband tussen haar geloof en haar taal trek.

Daar kan geargumenteer word dat die ontwikkeling en vestiging van Joubert se eie gelowige en godsdienstige identiteit veral geprikkel is deur haar betrokkenheid by die ACSV (Afrikaanse Christen-Studentevereniging) tydens haar hoërskooljare. Dit is opvallend dat Joubert se beskrywing van haar ervaring van 'n CSV-kamp vir matriekdogters (161) sterk aansluit by die intens betrokke belewing deur die outeur van die Voortrekkerbeweging en Eeufeesvieringe. Ook hier word daar dan 'n hoogs emotiewe styl gebruik om die jong Joubert se intense belewenis te verwoord:

Die aand by die kampvuur gee oom Cassie van der Merwe van die Ceres-CSV sy boodskap; in die stilte van die nag met die donkerpers hemel bo luister hulle na sy mooi stem, luister hulle aandagtig. Drie dinge moet hulle doen: 1. Soos die springende goue vlamme die hout verteer, moet hulle verkeerde dinge uit hul gedagtes ruim en in God's liefde laat verteer. 2. Soos hulle deur die diep vars asem hul liggame verfris, moet hulle deur gebed hulle siele verfris. 3. Soos hul liggame gevoed word met kos, so sal hulle geestelike voedsel kry deur Bybelstudie. “En dan,” sê hy, “moet jou geloof oorloop en jy moet iemand anders na die Here bring.” Sy woorde word ingebrand op haar hart. Sy buig haar hoof en beloof dit aan die donker hemel en die flikkerende diamantwit sterre.

Uit hierdie aanhaling word dit duidelik dat Joubert se intens emosionele belewenisse van verskeie sosiopolitiese en -kulturele aspekte van die Afrikaner se bestaan – hier godsdien in die besonder – weer voorop staan. Daar kan dus geargumenteer word dat die beskrywings van hierdie ervarings nie slegs as 'n outo-etnografiese ondersoek dien na die aard van die Afrikaner se kulturele en godsdienstige karakter nie, maar veral

dan 'n outo-etnografiese beskrywing is van die ontwikkeling van hierdie karaktereienskappe by Joubert asook haar generasie.

Dit word gou duidelik dat Joubert op hierdie stadium die boodskap hierbo ter harte neem en, soos wat Hauman (2010:52) ook aandui, “hierdie roeping tot evangelisasie” as haar christelike plig aanneem. Hierdie aspek is veral opvallend in die vyfde hoofstuk van Joubert se outobiografie, getiteld “Liefdesmart”. Hierdie “roeping tot evangelisasie” is veral te sien in die verhouding tussen Joubert en Ludwig, 'n seun wat saam met haar vioollesse neem. Hieroor skryf Joubert dat sy Ludwig “na die Here” wil bring (161). Hy is op hierdie jeugdige stadium al ander ongelowige wat sy ken. Hierdie pogings om “sy siel” te red (162) misluk telkens. Een so 'n geval word deur Joubert aan die leser voorgehou as sy beskryf hoe sterk haar geloof is en hoe sy beplan wat sy sal sê (174). Sy wonder hoe sy “Christus se krag” moet verduidelik. In hierdie stadium van Joubert se lewe het sy ook 'n geestelike ervaring tydens Pinkster wat haar verder motiveer om haar evangelisering voort te sit (182). Hierdie ervaring kry neerslag in haar dagboekinskrywing van 20 Mei 1939:

Ons moet die Heilige Gees begeer, nie vir die heerlike gevoel nie, maar om daardeur God te kan verheerlik en getuig en vir hom te kan werk deur ander mense na Hom te bring. Volgende week is die jong mense bidure met ds. Wiid, dan sal ek nog meer en meer bid vir die Heilige Gees en daar sal ek dit miskien kry ook, dink ek. En toe, die mense is besig met bid, toe sê daar 'n stem van binne in my: “Nou kry jy die Heilige Gees. Ontvang die Gees van God.” En dis vir 'n oomblik asof ek 'n lig sien, 'n glans agter my toe ooglede. Het ek die Heilige Gees ontvang? Ek kan dit nie glo nie, ek het dit nie verwag nie, het dit eers volgende week by ds. Wiid verwag. Ek weet nie wat U doel daarmee is nie. Miskien is dit nou vir my gegee om herr Metzler te red.

In hierdie verband wys Hauman (2010:52) op 'n bepaalde “ironiese kontras tussen die geestelikheid van die ervaring en haar menslike ‘verwagtinge’ oor die gebeurtenis. Dit lyk asof sy 'n bepaalde ‘plan’ het waarvolgens haar geloofsidentiteit moet groei en vorder.” Daar kan aangevoer word dat hierdie “plan” moontlik vergestalt is deur die teologiese leringe waarmee sy by die kerk en CSV te make gekry het. Joubert skryf byvoorbeeld dat “sy ... haar nie voorberei [het] soos hulle gesê het nie” (183). Hier verwag sy dus dat die Heilige Gees 'n “oorrompeling van Krag” in haar lewe sal veroorsaak, en dan veral haar gebedsversoeke (183) – die fisieke redding van haar

sieklike vioolonderwyser, Herr Metzler, en die geestelike redding van Ludwig. Wanneer hierdie “plan” dan nie suksesvol is nie, begin Joubert (183-184) twyfel:

Wat sal gebeur as ek voor die skool en die CSV opstaan en sê ek glo nie meer aan 'n God nie. Want hoe weet ek daar is 'n God? Daar is net 'n spotterny met my aan die gang. Eers dink ek ek het die Heilige Gees, en dan hierdie vreeslike ongelukkkigheid en twyfel. Ek probeer vir Ludwig bid en vir herr Metzler bid en hy word sieker en Ludwig sinieser.

Hierdie geestelike en godsdienstige ontwikkeling van die jong Joubert bereik 'n klimaks met haar “aanneming in die kerk” (207). Alhoewel (soos wat Hauman (2010:53) aanvoer) daar geargumenteer kan word dat hierdie aanneming en voorstelling aan die kerk slegs uit gewoonte en Afrikanertradisie gedoen is, maak die outobiograaf (208) dit tog duidelik dat sy op hierdie stadium baie groot waarde heg aan hierdie gebeure:

Dis 'n wonderlike gedagte: dat hulle hul hele lewe lank nooit sal hoef te skaam vir die Kerk van Christus nie ... Sy dink: Op hierdie nat maanligaand ná die aanneming – die lug is heeltemal oopgetrek, 'n donkerpers-blou met sterre, hier en daar 'n wit wolk – is ek nou dubbeld verbonde aan God, eers in die CSV en nou as lid van sy gemeente. En niks sal haar uit sy hand ruk nie. Niks sal weer onseker en wreed wees nie.

Dit is interessant om te sien dat Joubert haar beeld van Jesus op 'n sekere manier vereenselwig met haar eie pro-nasionalisitiese, amper militaristiese wêreldsiening: “Christus is vir haar 'n skoon, helder, blink krag. Jesus Christus beter as net Jesus. Sy hou nie van die ‘gentle Jesus meek and mild’-benadering nie, sy hou meer van ‘voorwaarts krygsgesante, voorwaarts om te stry!’” (170). Hauman (2010:29) beaam hierdie argument dat daar 'n vermenging is van die Afrikaner se beskouing van nasionaliteit, politiek en godsdien. Hierdie aspekte van die Afrikanersamelewing moet dus beskou word as oorvleuende aspekte van die groepsidentiteit van die wit Afrikaanssprekende bevolking wat in hierdie outobiografie op 'n outo-etnografiese wyse onder die loep kom. Hierdie sentiment word geëggo in die beskrywing van Joubert se studiejare, waar daar groot klem gelê is op die studente se deel aan die Afrikanerdom: “Patriotte, Voortrekkerverkenner, Fakkeldraer, Ossewatrekker, Christelike voorbidder, suster van die gemeente” (223).

Daar kan selfs betoog word dat Joubert (en dus ook andere van haar tydgenote) hierdie faset van haar identiteit (naamlik die godsdiens) as ondergeskik beskou aan haar Afrikanerskap. Hierdie oortuiging word weerspieël in Joubert se dagboekinskrywing van 6 September 1939: “En in CSV praat hulle: seën die wat julle vervloek, bid vir die wat julle kwaad aandoen. Ek kan nie die een liefhê wat die fakkel geblus het nie.” Die argument moet hier gevoer word dat die godsdienstige aspek van Joubert se karakter en ontwikkeling – en dus, outo-etnografies beskou, dié van haar sosiale en kulturele groep van die tydvak – nie afgesonder staan van ander aspekte van haar sosiale en kulturele lewenswêreld nie, maar in ’n dinamiese wisselwerking met hierdie aspekte staan. Dit is juis binnestandersperspektief en -verslagdoening van hierdie wisselwerking wat ’n kultureel-introspektiewe en outo-etnografiese beeld vir die leser skep.

Dit is opvallend dat Joubert in hierdie outobiografie minder klem lê op haar geloof in haar beskrywing van haar lewe na hoërskool. Hauman (2010:53) merk dan “baie min inligting oor die verdere ontwikkeling van [Joubert se] geloofsidentiteit” in hierdie gedeelte van *’n Wonderlike geweld* op. Daar word steeds verslag gedoen oor CSV-aangeleenthede, maar daar is niks van die geloofsangs en -bepeinsings van vroeër nie. Die leser behoort nie hierdie onderbeklemtoning van Joubert se godsdienstige lewe in hierdie stadium te sien as ’n miskenning van die rol wat hierdie aspek in die sosiokulturele belewenis van Joubert, en andere van haar tydvak, speel nie. Hierdie “onderbeklemtoning” moet eerder beskou word as ’n belangrike nuanseverskuiwing wat die optekening van die historiese wisselwerking van verskillende sosiokulturele realiteite betref.

Uit die bespreking hierbo word dit duidelik dat daar intens persoonlik, maar tog groepsverteenvoerdigend verslag gedoen word van die godsdienstige praktyke en ontwikkeling van Joubert, maar ook van die Afrikanersamelewing van die eerste helfte van die twintigste eeu. Dit het verder duidelik geword dat godsdiens ’n integrale deel uitmaak van die Afrikaneridentiteit van hierdie tyd. Daar is aangedui dat hierdie godsdienstige aspek ten nouste gekoppel kan word aan die Afrikanernasionalisme en -politiek. Hierdie sosiokulturele en -politieke aspekte staan in ’n dinamiese wisselwerking met mekaar. Daar is daarop gewys dat Joubert se twyfel, geloofsangs en

“spirituele ontnugtering” (Hauman 2010:53) as aanduidend beskou kan word van ’n soortgelyke ervaring by haar generasie. Uit die staanspoor was dit ook duidelik dat godsdiens nie slegs ’n groter sosiale en kulturele dimensie gehad het nie, maar dat dit ’n integrale deel van die gesinslewe was. Hieronder sal die klem dus val op ’n volgende outo-etnografiese aspek wat in Joubert se jeugherinneringe aangeraak word, naamlik die familiële lewe en patriargale aard van die Afrikanersamelewing van hierdie tydperk.

3.2.4 “Moeders van ons volk”: Familie en patriargie

Die belang wat aan die gesins- en familiëlewe geheg word in ’n *Wonderlike geweld* is uit die staanspoor prominent. Die outobiografie open met ’n beskrywing van die kind Joubert as deel en lid van haar gesin. Ester (2006:2) sien ook hierdie vooropplasing raak as hy skryf: “Vier grote levensterreinen beheersen de jeugdherinnering. Het eerste is het gezin waarin Elsa Joubert opgroeit.” Brink (2005:4) sien ook ’n voorstelling “van Afrikaanse familiëlewe in ’n bevoorregte, patriotiese omgewing”.

Die fokus op die Afrikaanse familiëlewe in ’n *Wonderlike geweld* bied aan die leser ’n kultuurhistoriese insig aangaande die aard van die Afrikaanse gesin en familie. Die familiestruktuur van gesinne en families kom onder die loep in hierdie teks in die vorm van Joubert se beskrywing van haar eie familie se herkoms en struktuur. Hierdie vertelling is veral insiggewend omdat ’n aantal generasies bespreek word. Joubert beskryf dan haar “stammoeder, haar grootjie, die eerste Elsabé Antoinette Gie” as “die ma van sestien kinders” (25). Joubert se ouma “ook Elsabé Antoinette, ... was die sesde kind en vyfde dogter van sestien kinders ... en is die ma van tien kinders. Haar eie ma is die vierde kind van die tien, die oudste dogter. Die familie en aangetroude familie is vir haar soos ’n legkaart om uit te pluus.” Die grootte van gesinne in hierdie tyd is veral opvallend. Hiermee saam is dit ook merkwaardig dat hierdie gesin en familie sulke hegte bande onderhou. As kind kuier Joubert se gesin besonder gereeld by haar grootouers, en die familietonele beskryf talle ooms en tannies, asook die onderlinge verhoudings tussen hierdie familielede. Die argument kan gevoer word dat hierdie soort familieopset tipies is van die tyd en samelewing, met groot, uitgebreide families met verskeie historiese invloede.

Buiten die beeld van die Afrikaanse familielewes wat voorgehou word, bied hierdie teks ook 'n beeld van spesifiek die vrou in die Afrikanersamelewing. Die feit dat Elsa Joubert die enigste vroulike outeur is wie se tekste in hierdie navorsingsverslag ter sprake is, maak hierdie perspektief belangrik – veral aangesien 'n outo-etnografiese inslag hier aan die orde is. Die posisie van die vrou in die Afrikanersamelewing word uitgebeeld in Joubert se ervarings van haar eie vroulikheid, maar ook in haar verhoudings met en ervarings van haar ouma en ma, asook ander vroue van hierdie tyd. Hauman (2010:55) argumenteer dat daar nie werklik sprake is van 'n feministiese lesing van hierdie outobiografie nie, omdat daar nie klem gelê word op die ondergeskikte rol van die vrou in die samelewing nie. Sy erken tog dat daar by Joubert “verwysings na 'n genderbewustheid” bestaan. Hierdie teks is egter nie 'n feministiese outobiografie, soos deur Friedman (1988) gedefinieer nie. Friedman (1988:35) sien die feministiese posisie soos volg:

A woman cannot ... experience herself as an entirely unique entity because she is always aware of how she is being defined as *woman*, that is, as a member of a group whose identity has been defined by the dominant male culture.

Omdat die klem nie in hierdie teks hoofsaaklik val op die dominerende manlike kultuur nie, maar tog iets daarvan aanraak, is die term “relasionele outobiografie” moontlik meer gepas. Na aanleiding van Smith en Watson (2001) definieer Hauman (2010:54) die relasionele outobiografie as “identiteitsmodel waar die ‘self’ as interafhanklik met 'n gemeenskap geïdentifiseer word”. Die feministiese uitgangspunt word dus aangepas om te demonstreer dat nie slegs vroue se outobiografieë as relasioneel beskou kan word nie, omdat identiteit “altyd afhanklik is van die omgewings en gemeenskappe waarbinne dit gevorm word”. Só beskou, kan Joubert se outobiografie voorgehou word as 'n egodokument waarin 'n geskiedenis van sosiale identiteit bewerkstellig word, soos deur Ruggiu (2013:13) aangevoer word. Ruggiu beklemtoon ook die waarde van die “gendered study” van hierdie tekste (sien ook afdeling 2.2).

Die beskrywing van die relasionele outobiografie hierbo, veral in terme van hoe dit met die posisie van die vrou in 'n samelewing verband hou, eggo elemente wat die basis vorm van die outo-etnografie. Identiteit word gevorm in en deur 'n gemeenskap en omgewing. Daaruit moet voortvloei dat enige uitbeelding van hierdie identiteit iets van daardie omgewing en gemeenskap sal onthul. Hierdie bewering is geldig in verband

met die skrywer en haar gemeenskap se ervarings en oortuigings rakende vroulikheid, die posisie van die vrou in die samelewing, asook die verandering en ontwikkeling van hierdie posisie in die samelewing. In hierdie verband is die terugskouende perspektief op die tradisionele rol van die vrou in die gesin en samelewing (soos vergestalt in die houdings, oortuigings en woorde van Joubert se ouma en ma, asook Joubert self) besonder waardevol. McClintock (aangehaal in Hauman 2010:56) beskryf die rolverdeling van mans en vroue in die Suid-Afrikaanse en veral Afrikaner-nasionalistiese konteks soos volg:

A gendered division of national creation prevailed, whereby men were seen to embody the political and economic agency of the *volk*, while women were the (unpaid) keepers of tradition and the *volk*'s moral and spiritual mission. This gendered division of labor is summed up in the imperial gospel of the family and the presiding icon of the *volksmoeder* (the mother of the nation).

In hierdie verband voer Hauman (2010:56) die geldige argument dat “Joubert se self-identiteit ... in ’n groot mate ’n produk [is] van die tyd waarin sy grootword”, en dat die gemeenskap “verder ook ’n groot invloed [het], wat dit moontlik maak om die relasionele model op ’n *Wonderlike geweld* toe te pas”. Die heersende opinies en oortuigings oor wat ’n vrou moet wees, speel dan ook ’n rol in hoe Joubert haarself beskou en “die ‘voorgeskrewe’ model van tiener-wees onder Afrikaner-nasionalisme dra by tot haar ontwikkeling. Die dominante kultuur word veral bepaal deur die opkoms van Afrikaner-nasionalisme waarbinne manlike figure die prominente rol gespeel het.”

’n Verdere relevante aanhaling rakende hierdie “volksmoeder-ideologie” kom van Elsabé Brink (1990; aangehaal in Hauman 2010:56):

[T]he notion of the *volksmoeder* ... incorporated a clear role model for the Afrikaner women. It was a deliberately constructed ideal, the work of male cultural entrepreneurs who deliberately promoted a set of images surrounding women; these centered mainly on their nurturing and home-making roles ... In this way a socially, morally, economically and politically subordinate place was clearly defined for Afrikaner women within society. The *volksmoeder* ideal promoted a dependent position for women, as participants in the lives of their husbands and children rather than active in their own lives. Only within this circumscribed role could women achieve social recognition.

Die hier beskryfde ondergeskikte posisie is nie noodwendig by Joubert van toepassing nie – soos wat hieronder verduidelik word, geniet Joubert baie vryhede wat nie so maklik aan vroue van haar generasie gegun word nie. Dit is ook veral opmerklik dat Joubert, asook haar tydgenote, se posisie op 'n merkwaardige manier alreeds verskil van die vroue van selfs net die voorafgaande twee generasies.

Die leser word baie vroeg in 'n *Wonderlike geweld* gekonfronteer met hierdie unieke, tog veranderende posisie van die vrou in die Afrikanersamelewing. Tydens 'n sosiale geleentheid merk Joubert se ma teenoor haar broer op (28): “Father never asked me if I wanted to teach at the blind school, he just said: ‘You must come’.” Hieruit blyk duidelik dat daar in families van Joubert se ma se generasie 'n sosiokulturele ondergeskiktheid toegereken was aan jong vroue, en dat hulle onder 'n sterk gedefinieerde patriargale mag gestaan het. Hierdie uitspraak van Joubert se ma word gevolg deur haar broer se repliek (29): “‘Ons plig was ons plesier,’ sê oom Henri. ‘Nou’s dit andersom’.” Hieruit kan afgelei dat dit nie net vroue van hierdie generasie was wat onder hierdie patriargale mag gestaan het nie, maar ook jong mans. Dié realiteit is dan nie net insiggewend in verband met die posisie van die vrou nie, maar dit gee ook 'n breër, meer algemene beeld van die magsdinamiek binne die destydse Suid-Afrikaanse en spesifiek Afrikaanse familie en gesin.

'n Verdere voorbeeld van die unieke posisie van die vrou in die Suid-Afrikaanse samelewing is te bespeur in die volgende uitlating van Joubert se oumagrootjie: “I am praying for you, *a girl’s face is her fortune*” (my kursivering). Hierdie uitspraak toon aan dat die lewens van vroue van hierdie tyd gereken is in terme van dié van mans. Die leser van hierdie outobiografie sien dan ook hierdie besondere ondergeskiktheid aan patriargale mag in die gedeeltelike onthulling van Joubert se ma, Elsabé (Hauman 2010:29–30). In verband met Elsabé se ondergeskiktheid en deelname aan 'n patriargale bestel, is dit veral opmerklik dat hierdie verhouding voortleef in haar huwelik. Alhoewel sy 'n gekwalifiseerde onderwyser is, offer sy haar beroep op om met Joubert se pa te trou. 'n Gesprek hieroor met Joubert se niggie, Margot, is insiggewend in terme van die gevestigdheid van hierdie patriargale lewenswyse:

“And then, at the beginning of 1916, oom Willem asked me to resign my post, leave teaching and get ready to marry him.”

“Were you sorry to leave teaching, auntie Elsabé?”

“Yes, Margot, very sorry.”

“Why didn’t you go on teaching, auntie Elsabé?”

“*One didn’t, Margot.*” (my kursivering.)

Die patriargale aard van die Afrikaanse samelewing van hierdie tyd word verder beklemtoon deur die feit dat Elsabé se huwelik ook ander opofferings noodsaak. Sy noem byvoorbeeld aan Joubert: “No, seriously, my only job was to keep Pappa’s staff happy: taking their wives posies in hospital, giving teas and supper parties” (363). Joubert se ma noem dan ook dat sy graag sou wou “medies loop” (364). Wanneer Joubert haar pa hieroor vra, antwoord hy: “Sy het so iets agter in haar kop, ja. Maar dis tog onmoontlik, sy bestuur nie eens motor nie, en met haar swak gesondheid, en om nou op hierdie ouderdom te verplant.” Joubert se ma antwoord hierop: “As you see, Pappa doesn’t even take me seriously. But it’s not his fault, *it’s just as things are*” (my kursivering). In verband met hierdie kulturele belewenis merk Botha (2005:9) op dat daar in Joubert se outobiografie ’n beeld geskep word van “hoe families tradisies gevolg het”.

Hierdie uitsprake van Joubert se ma toon aan dat vroue van hierdie tyd nie net ondergeskikte rolle in ’n patriargale bestel gespeel het nie, maar ook hierdie rolle aanvaar het omdat dit so ’n gevestigde sosiokulturele praktyk was. Teen hierdie agtergrond is dit merkwaardig hoe Joubert se ervaring van haar posisie as vrou in die Afrikaanse samelewing verskil van dié van haar ma. Sy word deur haar pa in haar studies ondersteun (192), en, soos wat Hauman (2010:57) dit stel, “gaan [sy] egter in ’n groot mate teen die tendens van die tyd in – sy gaan studeer, hou skool, is redelik onafhanklik, besluit selfs later om verder te studeer, en vertrek op die ouderdom van 26 (ongeveer) op ’n bootreis die vreemde in, op haar eie.”

Ten spyte van hierdie verskil tussen Joubert se ervarings en dié van haar ma, is dit ooglopend dat Joubert tog vanuit ’n patriargale tydperk skryf. In hierdie opsig is haar rol as dogter van ’n gesin opmerklik, veral as dit gekontrasteer word met haar broer, Deon, se rol as seun. Oor haar st. 8 uitslae skryf Joubert (109):

En toe is st. 8 verby. Hulle skryf die openbare eksamen, sy kom tweede in die Kaapprovinsie, en eerste in die Geskiedenis Taalbond. Mej. Meyer vryf haar arm, op en af, onuitstaanbaar, haar mond en haar asem naby haar oor: “Matriek eerste, of hoe?” Haar pa en ma is seker bly, maar wys nie te veel nie, hulle is meer bekommerd oor Deon, want hy leer niks, maar hy kry sy eersteklas in matriek, dus is alles reg.

Hierdie beskrywing van die familiedinamiek maak dit duidelik dat, selfs in Joubert se tyd, daar meer klem gelê is op die akademiese en beroepsukses van seuns as dié van dogters. Daar is ook iets te sien van hierdie gevestigde ondergeskiktheid in die beskrywing van Joubert se studie op Stellenbosch. Soos reeds hierbo in afdeling 3.2.1 vermeld is in verband met Joubert se betrokkenheid by die Ossewabrandwag, was hierdie organisasie op ’n militêre model geskoei, met die gepaardgaande range. Op universiteit bereik Joubert haar hoogste rang “eers in haar derde jaar ... toe sy gekys is met ’n OB-man” (243). Joubert erken ook dat hierdie bevordering “[deur sy invloed] moontlik gemaak is.

In verband met sosiokulturele magsverhoudinge tussen man en vrou binne spesifiek die Afrikanergesin en -samelewing argumenteer Hauman (2010:57) tereg soos volg: “Joubert is egter ook buite die gesinsopset blootgestel aan die gender-spesifieke identiteite wat aan Afrikaner-jeug beskikbaar is, veral deur middel van haar betrokkenheid by die Voortrekkers, en ook by die skool.” Die volgende aanhaling uit Joubert se jeugherinneringe (134) koppel ten sterkste haar ervaring van die algemene aard van die Afrikanernasionalisme en -samelewing aan haar posisie as meisie en vrou:

Hulle praat oor wat ons as dogters as toekomstige moeders van ons volk nog vir ons land kan doen, ek moet my bedwing want ek wil net opstaan en sê: ons sal, die stryd wat ons vaders begin het, sal woed tot ons sterf of gewin het – ek voel net die woorde heen en weer in my kop maal, ek voel dat met die hulp van God ek nog iets groots wil doen vir my volk, my land en my taal.

Die bespreking hierbo maak dit duidelik dat daar ’n definitiewe genderbewustheid te vinde is in *’n Wonderlike geweld*, wat dan ook op ’n outo-etnografiese wyse benader word. Alhoewel hier nie noodwendig ’n feministiese outobiografie en lesing veronderstel of aangeraai word nie, kom die leser tot insigte oor die historiese en selfs hedendaagse posisie van die vrou in die Suid-Afrikaanse en spesifiek Afrikaanse samelewing. Hierdie insigte word moontlik gemaak deur Joubert se optekeninge in verband met haar familie en studenteleeve in die eerste helfte van die twintigste eeu.

Die teks bied 'n blik op die tipiese magsdinamiek in families en gesinne deur Joubert se beskrywings van haar ervarings met haar eie ma en pa, asook haar grootouers en verskeie ooms en tannies. Die patriargale aard van veral die Afrikaanse samelewing van hierdie tyd word vooropgeplaas.

In hierdie bespreking is daar aangedui dat hierdie patriargale karakter van die Afrikaanse samelewing nie 'n onveranderlike aard het nie, maar dat dit eerder dinamies en kompleks is. Daar is verder geargumenteer dat hierdie ondergeskikte (tog veranderende) rol van vroue, ten minste in 'n sekere mate, deur vroue aanvaar is omdat dit 'n gevestigde sosiokulturele praktyk en realiteit weerspieël het. Die patriargale aard van die Afrikanersamelewing is ook gekoppel aan die onderliggende Afrikanernasionalisme wat in hierdie tyd so 'n prominente aspek van van die Afrikanersamelewing uitgemaak het. Deurentyd is dit duidelik dat die leser 'n binnestandersperspektief kry op die aspekte van die Afrikaanse gesins- en familielewe, die posisie van die vrou in die Afrikaanse samelewing, asook die breër patriargale aard van die Afrikanersamelewing van hierdie tyd.

3.2.5 “Boeke en vriende”: Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde

'n Volgende sosiokulturele aspek van die Afrikanersamelewing is dié van die Afrikaanse taal en letterkunde. Die vestiging van Afrikaans as amptelike landstaal in 1925 (redelik onlangs in terme van die herinneringe in *'n Wonderlike geweld*) kan dan ook teen die agtergrond van die groeiende Afrikanernasionalisme benader word. Painter (2006), soos Hauman (2010), verwys na Grundlingh (2005) se argument dat “populêre nasionalismes gekonstrueer, bestendig en gekontesteer word” veral “in die sfeer van *alledaagse* praktyke, eerder as net in offisiële of ‘hoë’ kultuur, politieke verskuiwinge en filosofiese invalshoeke”. Painter voer verder in hierdie verband aan dat die “oorkoepelende narratiewe en ideologieë” van Afrikanernasionalisme en patriotisme “vir hulle reproduksie afhanklik was van die strewes, aspirasies en veranderende gewoontes van gewone mense – as voorbeeld, die bestendiging en etnifisering van Afrikaans”. Dit val op dat die leser hier 'n binnestandersperspektief sien op die “bestendiging en etnifisering van Afrikaans” teen die agtergrond van die alledaagse Suid-Afrikaanse, en veral Afrikaanse bestaan. In 'n onderhoud met Joubert merk Botha (2005:9) op dat die Paarl sinoniem was “met die ontwikkeling van die

Afrikaanse taal en letterkunde, die gemeenskap is geslyp deur die ideale van die Patriotte en die Genootskap van Regte Afrikaners". Hieroor erken Joubert: "As jong kind was ek vatbaar vir sulke dinge." Prinsloo (2006:234) sien ook hierdie vroeë belangstelling in die taalbeweging by Joubert raak. Hauman (2010:49) merk ook op dat "die liefde vir die taal alreeds van kleins af teenwoordig was" by Joubert.

Joubert skryf dat 'n notuleboek van die Genootskap van Regte Afrikaners op die solder van hul huis ontdek is (53), wat behoort het aan 'n broer van die taalstryder Oom Lokomotief. Die volgende herinnering van Joubert in verband met hierdie vroeë ervarings van die Patriotte en Genootskap van Regte Afrikaners is veral merkwaardig (54):

Sy moet altyd luister na die stories van die Patriotte en die Genootskap van Regte Afrikaners. Toe sy baie klein was, het haar pa haar aan die hand geneem en hulle het geloop na Oranjestraat. Hy het haar opgetel en gewys dat anderkant die draad van 'n verwaarloosde ou tuin 'n verroeste, swaar stuk yster staan wat lyk na 'n stukkende masjien. "Dit was 'n drukpers," sê haar pa. "Op daardie ou masjien is die eerste Afrikaanse koerant, *Di Patriot*, gedruk. Jy moet dit jou hele lewe lank onthou. 'n Patriot is iemand wat lief is vir sy land." Hy't haar later saamgeneem as hy na die ou begraafplaas in Die Dal gaan en haar die grafte van mense wat vir die koerant geskryf het, gewys: Du Toit en Malherbe, en die kleiner grafstene van Klaas Flora en Clara. Dis vir hom die mooiste, het hy gesê, dat die slawe hier by hulle lê. Haar pa is op al die komitees vir Afrikaans, het sy toe al geweet. Hy werk hard vir Afrikaans. Sy wil ook hard werk daarvoor, sy wil ook 'n skrywer van Afrikaans word. Sy wil ook 'n Patriot wees.

Die belang wat geheg word aan taal as groepsidentiteitmerker word op 'n outo-etnografiese wyse aan die leser voorgehou, aangesien Joubert se intense meelewing ook 'n breër, algemene kulturele tydsgees weerspieël. 'n Volgende herinnering oor die sterk taalsentiment waaroor nagedink word in Joubert se outobiografie, en wat ook deur verskeie kritici (Hauman 2010:49–50; Painter 2006) opgemerk word, word soos volg beskryf (111):

Almal voel baie sterk vir Afrikaans. Almal handhaaf. Sy sê nie meer "up-stairs" nie, maar "die bo-kamer", nie "porch" nie, maar "balkon", nie "landing" nie, maar "trapportaal", nie "study", maar "studeerkamer", nie "bowls" nie, maar "karkoer". Anglisismes is die vyand, word met rooi strepe in hul opstelle omkring. Jy sê nie "ek lyk dit" nie, of "ek geniet myself" nie. Hulle leer lyste anglisismes uit die kop.

Hierdie vertelling bewys dat daar, afgesien van Joubert se eie individuele ervaring, ook oor 'n breër maatskaplike bewussyn verslag gedoen word, om sodoende 'n outo-

etnografiese blik te voorsien op die ontwikkeling – veral op sosiale vlak – van Afrikaans. Hauman (2010:49) argumenteer dat die “ontwikkeling van Joubert se identiteit binne die raamwerk van ’n taalmodel ... dus in ’n groot mate parallel aan haar ontwikkeling as Afrikaner” loop. Daar kan aangeneem word dat die “almal” waarvan Joubert hierbo skryf, nie werklik alle Afrikaanssprekendes insluit nie. In hierdie verband kan Joubert se herinnering aan Lenie, haar familie se bruin huishulp, se toe-eiening van Afrikaans as ook haar taal (255) weer genoem word. Soos wat ook in afdeling 3.2.2 genoem is, maak hierdie uitspraak dit duidelik dat, ten minste op hierdie vroeë stadium, nie net haar eie identiteit nie, maar ook haar Afrikaanse en Afrikaner-groepsidentiteit, gekoppel word nie slegs aan taal en kulturele ervaring nie, maar ook aan ’n etniese bewussyn (Painter 2006; Hauman 2010:50). Alhoewel Joubert se voortdurende liefde vir en vereenselwiging met Afrikaans duidelik is, word die leser in *’n Wonderlike geweld* gekonfronteer met ’n bepaalde afsydigheid teenoor Afrikaans as veral politieke en kulturele aspek van die Afrikaner se bestaan tydens Joubert se jeug as jong werkende vrou en nagraadse student. Hieroor skryf Joubert (316):

Hulle “Afrikaansheid” is ’n totaal ander konsep as wat dit op Stellenbosch was. Dis nie meer ’n strydpunt by haar nie, besef sy verbaas, sy’s nie meer “uitverkore” nie; dis rustiger so. Sy en haar vriende behoort bloot taalgewys aan die ASV eerder as aan Nusas. Daar’s nie emosie daaraan verbonde nie.

Hierdie uitbeelding van die Afrikaner se ervaring van sy/haar taal as identiteitsmerker, asook die Afrikaner se betrokkenheid by die ontwikkeling en vestiging van die taal, gee dus aan die outobiografie ’n sterk outo-etnografiese invalshoek. In hierdie verband argumenteer Hauman (2010:51) tereg soos volg:

Deur haar belewing van hierdie proses by die outobiografie in te sluit, bied sy nie net ’n beeld van die tydsgees nie, maar beskryf sy ook haar eie toe-eiening van hierdie “verhewe” ... taal en die mate waartoe dit die jong Joubert definieer. Dit is dus nog ’n voorbeeld van die wisselwerking tussen die persoonlike en die meer universele: ’n interne beskrywing van die taalkwessie wat pas by die outo-etnografiese model.

Die verbondenheid aan die Afrikaanse taal as outo-etnografiese betekenisdraer wat hierbo bespreek word, toon ’n nou verwantskap met ’n volgende sosiokulturele aspek van die Afrikaanse en Afrikanersamelewing: die Afrikaanse letterkunde. Net soos wat daar in hierdie tyd sterk klem gelê is op die vestiging en uitbouing van Afrikaans as taal, is daar ook klem gelê op die vestiging en uitbouing van ’n eie Afrikaanse

letterkunde. Uiteraard word die beskrywing van die letterkunde parallel geplaas aan Joubert se eie ontwikkelende skrywerskap.

Dit is dan ook opmerklik dat Joubert reeds op 'n baie vroeë ouderdom die skryfdaad koppel aan haar Afrikaneridentiteit, en veral aanvanklik aan Afrikanernasionalisme. Joubert (117) skryf die volgende oor 'n besoek aan die Vrouemonument:

Daar is so 'n groot stilte om die monument, die vroue se roerloze figure, die kinders wat so swaar ly, sy voel asof sy hulle lyding deel, sy kyk op teen die obelisk, in die blou lug in, die wolke wat opeens verbytrek, laat haar voel dat sy duisel, sy voel dat sy voortaan alles, alles in haar lewe sal opgee en net stry om hulle bloed te wreek, net stry vir Suid-Afrika. Sy skryf sukkelend in die kar in haar dagboek soos hulle terugry:

Op pad huis-toe besluit ek om alles op te gee en vir skryfster te gaan leer en Suid-Afrika wakker te skud deur my boeke. Ek voel doelgeroepe daarvoor en deur die skryfery en deur die manier van die gevoel opswaef, wie weet wat kan nog daaruit spruit?

Roos (2006:240) argumenteer dat hierdie skryfimpuls by Joubert “[v]asgedraai [is] in die nasionalistiese histerie van 1938”. Hauman (2010:62) dui ook op die “wyse waarop verskillende identiteite oorvleuel en mekaar wedersyds beïnvloed, [wat] uitgebeeld [word] in die gedeelte wat handel oor die Joubert-gesin se besoek aan die Vrouemonument”. Op hierdie manier word die Afrikaanse letterkunde, maar dan veral ook die skep van hierdie letterkunde, ten sterkste gekoppel aan die heersende nasionalistiese ideologie van die tyd, wat dan 'n verdere outo-etnografiese agtergrond verskaf om hierdie aspek van die outobiografie te benader.

Hauman (2010:63) argumenteer dat die meeste van Joubert se tekste binne die Afrikaner-ruimte val. Joubert skryf 'n drama ter viering van die Ossewatrek wat in die klas opgevoer word. Sy is ook by 'n CSV-kamp hulpredaktrise van 'n kampjoernaal. Joubert studeer tale en letterkunde op Stellenbosch, en tree hier ook op as skrywer vir *Die Matie*, asook *Die Burger* se *Die Matie*-korrespondent. In hierdie verband is Joubert (60) se herinnering aan die sentrale rol wat boeke in haar gesin gespeel het besonder opvallend. Sy skryf:

Hulle het baie storieboeke in die huis, klein rooi boekies met Afrikaanse stories ... Die huis is vol boeke, die study en die sitkamer en die eetkamer ... want haar pa en ma skryf leesboeke vir skoolkinders, standerds drie, vier en vyf ... en hulle lees alles deur ...

Joubert (57) se opgewondenheid oor 'n skrif-les van haar pa op die strand is in hierdie verband ook merkwaardig: "Sy tuimel deur die letters, sy vis uit die donkerblou, vol, geswelde, nimmereindigende. altyd deinende see van woorde en woorde en woorde".

Daar kan geargumenteer word dat hierdie insigte oor skryf in die lewe van 'n persoon wat uiteindelik dan 'n skrywer word, nie die leser 'n outo-etnografiese blik gee op die alledaagse Afrikanersamelewing van daardie tyd nie, aangesien hier verslag gedoen word oor 'n intens persoonlike ervaring. Hierteenoor kan die argument gevoer word dat daar, ten spyte van die feit dat hier oor 'n spesifieke groep (skrywers) binne 'n groter groep (die Afrikanersamelewing) geskryf word, 'n belangrike kultuurhistoriese aspek van die Afrikanermaatskappy hier onder die loep kom. Dit gaan dus hier nie uitsluitlik oor die individu se ontwikkelende skrywerskap nie, maar eerder ook die invloede, beweegredes en motiverings wat gelei het tot die uitbreiding en vestiging van die Afrikaanse letterkunde gedurende hierdie tydperk. Die dringendheid van die vestiging en uitbreiding van die Afrikaanse letterkunde word geëggo in Joubert se opmerking oor besoeke aan 'n biblioteek: "Daar's maar min Afrikaanse boeke" (83).

In die kritiek geniet die literêr-historiese insigte wat Joubert in *'n Wonderlike geweld* aan die leser bied veral aandag (Brink 2005:4; Vosloo 2005:8; Roos 2006:241; Prinsloo 2006:238; Venter 2006:13; Hauman 2010:64–65). Die negende hoofstuk van hierdie outo-biografie, *Boeke en vriende*, bevat baie van hierdie insigte en inligting oor persoonlike kennismakings met bekende skrywers. Dit is byvoorbeeld tydens hierdie periode wat Joubert vir Klaas Steytler (skrywer en later Joubert se man) ontmoet. Ander figure van hierdie tyd sluit in C. Louis Leipoldt, N.P. van Wyk Louw, Jan Rabie, Sarah Goldblatt (by wie Joubert loseer), Boerneef, I.D. du Plessis en M.E.R. In hierdie opsig is Joubert se kontak met Stephen le Roux tydens haar studentejare op Stellenbosch ook van belang.

Hauman (2010:65) argumenteer dat daar in hierdie gedeelte wat handel oor Joubert se literêre kennise en vriendskappe, "bitter min verwysings na 'n vereenselwiging met 'n Afrikaner-identiteit" is. Alhoewel daar in hierdie stadium van Joubert se lewe definitiewe klemverskuiwings is in terme van haar ervaring van haar identiteit as Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner, Afrikaner en Afrikaner, is hierdie gedeelte ook outo-etnografies van aard, en spreek dit wel die konsep van Afrikaneridentiteit aan.

Alhoewel die oordrewe en vurige nasionalisme van vroeër hier (ten minste by die outeur) afwesig is, illustreer hierdie gedeelte van die outobiografie die stand en status van (destyds) relatief opkomende skrywers en digters. Dit is waar dat baie van hierdie figure dan nie noodwendig die sterk nasionalistiese tydsgees weerspieël nie, maar 'n beeld word geskep van 'n veranderende en dinamiese kulturele instelling – die Afrikaanse letterkunde. Omdat die Afrikaanse taal en letterkunde so 'n sentrale aspek is van die Afrikaner se kulturele belewenis is, kan hierdie gedeelte ook as outo-etnografie benader word, anders as wat Hauman hierbo suggereer. Dit is opmerklik dat kritici Joubert se skrywerskap nie slegs koppel aan haar Afrikanerskap nie, maar juis ook aan haar verbondenheid tot en bemoeienis met Afrika. (Brink 2005:4; Ester 2006:116; Smith 2006:13; Venter 2006:13; Hauman 2010:61).

3.3 APOLOGIE EN BELYDENIS IN 'N WONDERLIKE GEWELD

Dit is teen die agtergrond van die sosiokulturele en -politieke aspekte van die Afrikanerbestaan waar apologie en belydenis ter sprake kom. In hierdie opsig is die outeur se keuse van 'n derdepersoonsverteller belangrik. Op hierdie manier word daar 'n bepaalde afstand geskep tussen die skrywende Joubert van die hede, en die beskryfde Joubert van die verlede. Hierdie afstand geld ook wat betref Joubert se daade, emosies en oortuigings, veral ten opsigte van haar Afrikanerskap.

Joubert se belydende handeling kan hier beskou word as 'n poging om die ontologiese gaping tussen skrywer en subjek op te hef, soos deur Hayes (2008:viii) in verband met die outobiografie en belydenis beredeneer. In hierdie verband skryf Venter (2006:13): “Dit is die verwondering van 'n skrywer wat terugkyk op 'n ek wat nie meer regtig ek is nie, maar 'n sy geword het. Só word outobiografie *selfvervreemding*” (my kursivering). Smith (2006:13) noem hierdie derdepersoonsvertelling “'n werkswyse wat op die keper beskou deur die outobiografiese strewe op die spits gedryf is, naamlik om jouself van buite – as 'n ander – te leer ken”. Viljoen (2008:194) argumenteer dat daar 'n “ironiese afstand” geskep word deur die gebruik van die derdepersoonsnarratief. In hierdie verband poneer Hauman (2010:18) soos volg: “Wanneer Joubert haar outobiografie die lig laat sien etlike dekades ná die gebeure wat sy beskryf, vind die afstand wat in tyd bestaan ook neerslag in die vorm deur 'n afstand te skep tussen haarself en die jong Elsa Joubert waaroor sy skryf.” Hauman stel verder

voor dat die leser van hierdie outobiografie te doen het met 'n "dubbele konstruksie", waarmee die verandering in die Suid-Afrikaanse konteks beklemtoon word:

As 'n mens – identiteit as iets wat binne 'n bepaalde diskoers gekonstrueer word en op spesifieke "historiese en institusionele terreine" geproduseer word, as vertrekpunt neem, lyk dit asof 'n mens in die geval van 'n *Wonderlike geweld* met 'n dubbele konstruksie of produksie te doen het. In die eerste plek is die identiteite wat beskryf word, in die konteks en diskoers van die Suid-Afrika van die twintiger- en dertigerjare van die vorige eeu gesetel, omdat dit die tyd is waarin Joubert grootgeword het en gevorm is. In die tweede plek rekonstrueer of re-produseer sy in die derdepersoonsgedeeltes hierdie identiteite, en wel vanuit die perspektief van die nuwe millennium en 'n Nuwe Suid-Afrika. Die konteks het drasties verander, veral gesien vanuit die oogpunt van 'n Afrikaner.

Hauman (2010:48) skryf later dat "die derdepersoonstem egter ook op plekke die afstand [bring] wat nodig is om die 'irrasionaliteite van die era' op 'n ironiese manier te kan beskryf".

Dit word dus duidelik dat die derdepersoonsvorm van hierdie outobiografie ten doel het om te beklemtoon dat die realiteite van haar jeug (tydens die eerste helfte van die twintigste eeu) opmerklik verskil van dié van die hede. Hierdie verduideliking van die destydse konteks kan dan ook met vrug binne die kader van apologie en belydenis geplaas word. Die outeur verduidelik die konteks waarbinne haar karakter gevorm is, maar deur daarna te kyk vanuit 'n terugskouende derdepersoonsperspektief, maak sy dit duidelik dat daar nie meer tans daarmee geïdentifiseer kan word in 'n postapartheid-Suid-Afrikaanse bestaan nie. Hierdie verduideliking het dan ten doel om die invloede op Joubert se oortuigings en daade vanuit 'n historiese oogpunt te verklaar. Dus het die leser hier te make met 'n apologetiese en belydende benadering, aangesien hierdie invloede gekontekstualiseer word.

Veral die opkoms van Afrikanernasionalisme, die gepaardgaande institusionele rassisme, asook die soms verwronge houdings ten opsigte van die Tweede Wêreldoorlog word op 'n belydende wyse in hierdie outobiografie hanteer. Joubert erken haar entoesiastiese deelname aan die manifestasies van Afrikanernasionalisme – iets wat by Joubert self relatief vinnig vervaag – maar toon dan ook aan die leser hoe hierdie intense meelewing ontstaan het. Dít doen die outeur deur die agtergrond waaruit hierdie sentimente voortgespruit het, bloot te lê. Die heersende algemene tydsgees, wat gebore is uit 'n intense strewe na 'n Afrikaneridentiteit na die Anglo-

Boereoorlog, die invloed van haar sterk patriotiese gesin en familie word dan aan die leser voorgehou as die konteks waarbinne Joubert se nasionalistiese gesindheid ontstaan en ontwikkel het. Dus kry die leser in hierdie opsig iets van beide apologie en belydenis. Hierdie wisselwerking tussen apologie en belydenis word deur Hart (1974:227), Whitlock (2001:210) en Moon (2009) uitgelig as algemene kenmerk van die outobiografie as teksvorm (vergelyk afdeling 2.7).

Die rassisme wat hierbo in afdeling 3.2.2 bespreek is, is 'n volgende aspek waaroor daar belydend geskryf is. Regdeur die outobiografie maak die outeur dit duidelik dat, ten spyte van haar jeugdige onbegrip vir die rassiesituasie in Suid-Afrika, sy dit – veral aanvanklik – as vanselfsprekend aanvaar. Hier kan Joubert se kortstondige ongelukkigheid oor Lenie wat haar as “miss Elsa” moet aanspreek, weer genoem word (99–100). Alhoewel daar dus tekens van weerstand is ten opsigte van hierdie byna vanselfsprekende wit meerderwaardigheid, word dit tog duidelik dat Joubert ook aandadig is wat betref hierdie ongelyke rassiesituasie. Ook in hierdie opsig word hierdie houdingsinname gekontekstualiseer – nie noodwendig om die rassistiese aard van die destydse Afrikanersamelewing te verdedig nie, maar wel om 'n breër en meer volledige, genuanseerde beeld te skep. Joubert se poging om 'n genuanseerde perspektief by lesers aan te moedig oor die destydse Afrikaanse samelewing is 'n aspek van lewensgeskiedskrywing wat tot stand kom as gevolg van 'n demokratiese impuls, soos deur Layden (2010:2) geformuleer (sien afdeling 2.4). Joubert se verkenning van die kompleksiteit van hierdie aktuele sake kan verder gekoppel word aan May (2005:1) se beskouing van literêre niefiksie, soos bespreek in afdeling 2.2.

Die duidelikste skuldbesef by die skrywer van 'n *Wonderlike geweld* is sekerlik te sien in haar beskrywing van die verskillende ingesteldhede ten opsigte van die Tweede Wêreldoorlog. Joubert (en 'n groot deel van die Afrikanersamelewing) se anti-Britse, pro-Duitse sentimente word gekontekstualiseer deur die algemene anti-imperialistiese tydsgees te beklemtoon. Soos vroeër in afdeling 3.2.1 genoem, het Joubert (en dus 'n groot aantal van haar tydgenote) byna apaties gestaan teenoor die lyding wat veroorsaak is deur die oorlog, self in so 'n mate dat “selfs die atoombomme op Hiroshima en Nagasaki ... veraf gebeurtenisse is wat hulle nie veel aangaan nie” (340). Hierdie houding word onomkeerbaar verander wanneer Joubert na die oorlog

die nuusfilms oor die Duitse straf- en uitwissingskampe sien: “Die filmtonele wat vir die wêreld vasgelê is, is afgrysvol, die ganse teater is doodstil. Sy vind dit ’n ondraaglike ervaring. Sy kan die tonele nie versoen met haar eie studentikose aanhang van die Duitsers nie. Sy voel op ’n bitterlike manier verraai deur die Duitsers. Of dat sy self verraad gepleeg het” (358). Hierdie skuldbesef laat Joubert ook twyfel oor ander oortuigings ten opsigte van haar sosiopolitieke en kulturele identiteit (358–359):

Die tonele bring ’n skerp herinnering terug – van haar tweede jaar in ’n slaapkamer met die doop, ’n sot op haar knieë gedwing, die tweedejaars spot en verneder haar, sy ook kry ’n blinde seermaak-lus en maak ’n wrede aanmerking, die verskrikte oë van die meisie opgerig na hulle. Was dit dat haar voorkoms so armblankerig voorgekom het dat hulle toegesak het op haar, dat sy nie hoort by hierdie room-van-die-volk nie? ... Waarvandaan kom die boosheid in haar? Hoe prekêr is die oorkleed van beskawing – lewenswyse, musiek, kuns, lettere – hoe maklik kan dit aan repe verskeur word en die mens verdierlik.

...

Sonder om te praat verlaat die gehoor ná die vertoning die teater. ’n Tasbare gevoel van magteloosheid, van skuld, van skaamte op die geboë skouers en in die stadige uitloop. Asof elkeen sy lighartige hantering van die oorlogsjare ver terug, diep in die herinnering wil terugstoot, hulleself wil wysmaak: Dit het nie bestaan nie.

...

Ten spyte daarvan dat dit vrede is, hang daar steeds ’n donker wolk oor die gemoed. As ons ons so kon vergis oor die Duitsers, hoe kan ons in die toekoms op ons eie oordeel vertrou? Ons eie lewens wankel.

Uit hierdie uitspraak word dit duidelik dat Joubert hiermee haar eie skuldgevoelens bely. Die begrip van skuld en skuldgevoelens, soos uiteengesit deur Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010), is sterk onderliggend aan belydenis en apologie (soos bespreek in afdeling 2.7). Roos (2006:243) sien dan ook “die ironiese stem, die onthulling van eie swakhede en die selfkritiese perspektief” van hierdie uitlating raak. Joubert bely hier haar jong, naïewe aanhang van die Duitsers in die Tweede Wêreldoorlog en onthul die skuldgevoelens en skaamte wat hiermee gepaard gaan. Hierdie belydenis gaan dan ook verder: sy beken skuld oor die vernedering en wreedheid waarmee sy ’n medestudent behandel het, en koppel hierdie wreedheid direk aan die “room-van-die-volk”-ideologie wat aan haar opgedwing is as student. Daar kan ook geargumenteer word dat hierdie ideologie direk voortspruit uit die

Afrikanernasionalisme wat deur Joubert as “Paarliet, ... Voortrekkerkenner, Fakkeldraer, Ossewatrekker, Christelike voorbidder, suster van die gemeente” ook “ter harte” geneem is (223). Deur met haar eie skuld ten opsigte van die oorlog gekonfronteer te word, word Joubert se sekerhede omtrent ander aspekte van haar en haar mede-Afrikaners sosiopolitieke en -kulturele lewenswyse ook in twyfel getrek. Hier is dan nie slegs introspeksie ter wille van apologie en belydenis by Joubert self nie, maar ook by die breër Afrikanersamelewing. Roos (2006:243) skryf dat Joubert met hierdie outobiografie die leser herinner aan “die onhoudbare en so dikwels ontkende uitsprake van die verlede”. Die erkenning van eie swakhede en booshede is hier nie slegs ’n persoonlike daad nie, maar ook ’n outo-etnografiese handeling. Roos (2006:243) argumenteer in hierdie verband soos volg:

Wat ’n *Wonderlike geweld* doen, is om die leser ’n spieël voor te hou – ons wás (en sommige is nog) almal so. In ’n mindere of meerdere mate, vir ’n korter of langer tyd, en bewustelik of onwetend het generasies “witmense”, sóos Joubert, grootgeword met “die soet, ligte spanning van ... uitverkorenheid” (224).

Die bespreking hierbo maak dit duidelik dat apologie en belydenis sleutelaspekte is van ’n *Wonderlike geweld*. Eerstens is uiteengesit hoe die derdepersoonsvorm dien om die skrywer se huidige identiteit te distansieer van dié van die verlede. Reeds hierin is daar iets van die belydenis te bespeur. Die outeur kan haar nie meer vereenselwig met haar jonger self nie. Die implikasie hiervan is dat die outobiograaf erken of bely dat sy haar nie meer identifiseer met haar vorige houdings, oortuigings en daade nie. Die afstand wat geskep word tussen die skrywende outeur en beskryfde subjek dien ook om die oortuigings, houdings en daade van die jonger Joubert te kontekstualiseer. Die realiteite, magsverhoudinge en invloede van hierdie tyd word dan voorgehou as ’n soort verduideliking van die outeur se lewensperspektief – iets wat dui op ’n apologetiese benadering. Daymond en Visagie (2012:717) se beskouing van apologie as ’n verdediging van individuele daade en oortuigings is duidelik ook hier van toepassing.

Die mees prominente geval van belydenis is Joubert se eksplisiete beskrywing van haar eie skuld ten opsigte van haar pro-Duitse houding in verband met die Tweede Wêreldoorlog. Hierdie skulderkenning veroorsaak dan dat Joubert ook ander sosiokulturele en -politieke aspekte van haar Afrikanerbestaan bevraagteken. Op

hierdie manier word 'n belydenis ten opsigte van haar vroeëre nasionalistiese meerderwaardigheid en rassisme geïnsinueer.

Laastens is gevind dat hierdie introspektiewe handeling van belydenis en apologie telkens in verband gebring word met sosiokulturele en -politieke aspekte van die Afrikaner se bestaan. Hierdie belydende daad word ook nie slegs as 'n persoonlike handeling benader nie, aangesien die leser ook namens "ons" (359) skryf – die wit Afrikaanssprekendes met wie sy haar identifiseer. Om hierdie redes moet geargumenteer word dat Joubert hier besig is met kulturele introspeksie.

3.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is Elsa Joubert se outobiografie *'n Wonderlike geweld* vanuit 'n outo-etnografiese invalshoek ondersoek. Die aspekte van apologie en belydenis in hierdie teks is eweneens ondersoek met verwysing na die teoretiese raamwerk in afdeling 2.7. Daar is bevind dat die outo-etnografiese benadering in hierdie outobiografie om vyf kritieke sosiokulturele en -politieke temas draai: Afrikanernasionalisme en -politiek vanaf die twintigerjare tot 1948; rassessekering, rassisme en rassesspanning in die Afrikanersamelewing van die eerste helfte van die twintigste eeu; godsdiens as groepsidentiteitmerker in die Afrikanermaatskappy; die patriargale aard van die Afrikaanse samelewing en familie, die rol van die vrou binne hierdie samelewing en familie; asook die Afrikaanse taal en letterkunde as outo-etnografiese betekenisdraer.

Die sosiopolitieke en -kulturele bemoeienis met asook outo-etnografiese ingesteldheid van Joubert se outobiografie is bevestig met verwysing na uitsprake van Botha (2005:9), Brink (2005:4), Prinsloo (2006:233), Roos (2006:243), Smith (2006:13), Hauman (2009) en Jordaan (2009:250). Joubert se binnestanderstatus in haar outobiografiese relaas, wat deur Reed-Danahay (1997:6) as die kernaspek van enige outo-etnografie beskou word, word beklemtoon en onderskryf deur opmerkings van Roos (2006:243) en Painter (2006).

Deur Joubert se intens persoonlike dog groepsverteenvoordigende ervaring van die opkoms van Afrikanernasionalisme kry die leser 'n outo-etnografiese blik op hierdie belangrike kultuurhistoriese en -politieke proses. Die argument is gevoer dat die outeur se oorweging van die Afrikanernasionalisme 'n persoonlik-gekleurde,

terugskouende perspektief op die ontwikkeling van 'n "etnografiese bewussyn" en "Afrikaneridentiteit" verskaf (Hauman 2010:38, 40). Daar is bevind dat Joubert deel was van die groter Afrikanerbevolking wat by hierdie nasionalistiese opsweping betrokke raak, en dat die hoogtepunt van hierdie opsweping veral manifesteer in momente soos die gedenktrek van 1938, die fakkelloop en die hoeksteenlegging van die Voortrekkermonument. Ook Joubert se aanhang van die nasionalistiese politiek weerspieël iets van hierdie tydsgees. Joubert se betrokkenheid by die Ossewa-brandwag, haar anti-imperialistiese houding en veral haar pro-Duitse sentimente tydens die Tweede Wêreldoorlog is ook tekenend van die invloed van die Afrikanernasionalisme in hierdie tyd. Die teks se bemoeienis met anti-imperialisme is teruggevoer na teoretiese uitsprake van Pratt (1992; 1994) wat dui op die verband tussen hierdie teksvorm en kolonialisme/postkolonialisme. Die politieke betrokkenheid as kenmerk van lewensgeskiedskrywing, soos deur Gibbons (2004:v) beredeneer, is dus bevestig.

Daar is verder bevind dat sistemiese en sosiaal-aanvaarde rassisme 'n natuurlike uitvloeisel van die Afrikanernasionalisme was. In 'n *Wonderlike geweld* word daar ook 'n binnestandersperspektief op hierdie rassessekiding en unieke magsituasie gegee, soos deur Roos (2006:242), Venter (2006:13) en Hauman (2010) aangedui. Hier is dit dan ook duidelik gemaak dat rassessekiding in hierdie tyd as amper vanselfsprekend aanvaar is, maar dat daar tog by Joubert (met tye) en ander 'n skeptiese houding is jeens hierdie kulturele verskynsel. Joubert se outobiografie is verder getipeer as 'n voorbeeld van lewensgeskiedskrywing waar daar teen rassisme en onbillike magsverspreiding betoog word (vergelyk Ware 2013).

Die calvinistiese lewensbeskouing is beskou as 'n belangrike groepsidentiteitmerker en dié veronderstelling word gesteun deur Hauman (2010:51) se beskouing van godsdiens as 'n "onderafdeling van die definisie van 'n Afrikaner". In Joubert se jeugherinneringe word daar geïllustreer watter sentrale aspek godsdiens was in die Afrikanersamelewing van hierdie tyd. Daar is ook aangedui dat daar 'n dinamiese wisselwerking tussen hierdie sosiokulturele aspek en ander elemente van die Afrikanerkultuur bestaan.

Die patriargale aard van die Afrikanersamelewing en -familie soos geskets in hierdie outobiografie is ook ondersoek. Daar is bevind dat die Afrikanerfamilie in die algemeen op 'n baie sterk patriargale model geskoei is, veral in vroeëre generasies. Daar is aangedui dat die posisie van die vrou in die samelewing, wat betref haar beroeps- en akademiese ambisies, ondergeskik was aan dié van die man. Daar is spesifiek daarop gelet dat hierdie ondergeskiktheid van die vrou in hierdie tyd 'n kultureel aanvaarde realiteit was. Tog is daar aangedui dat hierdie patriargale bestel 'n dinamiese en veranderende karakter toon, met Joubert, en haar generasie, wat opmerklik meer geslagsgelykheid, ten minste in 'n mate, ervaar. Met die bespreking van patriargie in hierdie outobiografie is geargumenteer dat die teks in 'n sekere mate aansluit by 'n feministiese outobiografie, soos deur Friedman (1988; aangehaal in Hauman 2010:55) uiteengesit, waarin vroulike identiteit beskou word as 'n groepsidentiteit wat deur 'n dominante manlike kultuur gedefinieer word. 'n *Wonderlike geweld* is eerder as 'n "relasionele outobiografie" getipeer, soos deur Hauman (2010:54) en Smith en Watson (2001) omskryf. Hierdie tipe tekste word beskryf as 'n identiteitsmodel waarin die skrywende "self" se interafhanklikheid met 'n gemeenskap beklemtoon word. Ruggiu (2013:13) se bepleiting van die "gendered study" van egodokumente ten einde 'n historiese perspektief op sosiale identiteit te bewerkstellig, is ook in hierdie bespreking beklemtoon.

Die Afrikaanse taal en letterkunde is 'n volgende sosiokulturele aspek van die Afrikanersamelewing wat hier outo-etnografies benader word. Die historiese invloed van die taalbeweging op die Afrikanermaatskappy, asook persoonlik op Joubert as verteenwoordiger van jeugdiges tydens hierdie tydperk, word veral vergestalt deur die strewes van die Paarlse Patriotte en die Genootskap van Regte Afrikaners. Omdat taal so 'n prominente groepsidentiteitsmerker is, is die soortgelyke strewe na die vestiging en uitbreiding van die Afrikaanse taal by Joubert se generasie veral opmerklik. Die fokus op taal as groepsidentiteitmerker word op 'n outo-etnografiese wyse beskou, aangesien Joubert se ervaring ook 'n breër, algemene kulturele tydsgees weerspieël (Hauman 2010:49–50; Painter 2006). Joubert se outobiografie kan dus beskou word as "voorbeeld van die wisselwerking tussen die persoonlike en die meer universele: 'n interne beskrywing van die taalkwessie wat pas by die outoetnografiese model" (Hauman 2010:51).

Daar is ook kortliks gekyk na beskrywings van en herinnerings aan Afrikaanse letterkundige figure. Die literêr-historiese waarde van Joubert se outobiografiese relaas is beklemtoon en word gesteun deur uitsprake van Brink (2005:4), Vosloo (2005:8), Roos (2006:241), Prinsloo (2006:238), Venter (2006:13) en Hauman (2010:64-65). Hierdie blik word dan ook as outo-etnografies beskou omdat dit 'n binnestandersperspektief gee op 'n sosiokulturele aspek van die Afrikanerbestaan. Daar kan geargumenteer word dat daar by hierdie herinneringe minder klem gelê word op Joubert se Afrikaneridentiteit (veral in terme van die nasionalistiese model daarvan), maar dit moet duidelik gemaak word dat hierdie herinneringe tóg 'n beeld skep van die ontwikkelende Afrikaanse letterkunde, en daarom as outo-etnografies beskou moet word.

In *'n Wonderlike geweld* is die aspekte van apologie en belydenis benader teen die agtergrond van die sosiopolitieke en -kulturele temas wat hierbo bespreek is. Dit is duidelik gemaak dat hierdie apologie en belydenis op verskeie wyses na vore kom. Eerstens dien die belydende derdepersoonsvertelperspektief om 'n afstand te skep tussen die skrywende en beskryfde ek in die teks, asook om die ontologiese gaping tussen die "self" en gemeenskap op te hef, soos deur Hayes (2008:viii) ten opsigte van die outobiografie en belydenis verwoord. Op hierdie manier distansieer Joubert haarself van haar destydse oortuigings en daade. Die derdepersoonsperspektief dien dus as 'n vorm van belydenis, aangesien daar eerlike onthullings gemaak word oor aspekte van die outobiograaf se lewe met die doel om Joubert daarvan te distansieer. Op hierdie manier dien die terugskouende derdepersoonsnarratief om die invloede, motiverings en destydse realiteite agter hierdie daade en oortuigings, nie net by Joubert nie, maar ook by die Afrikanersamelewing as 'n geheel, te kontekstualiseer. Alhoewel hierdie konteks nie noodwendig dien as verdediging van bepaalde daade en oortuigings nie, kan die bostaande verduideliking tog gesien word as 'n vorm van apologie soos deur Daymond en Visagie (2012:717) gedefinieer. Hierdie kontekstualisering dien ook as 'n nuansering van sosiokulturele en -politieke kwessies. In hierdie verband is daar ook verwys na teoretiese uitsprake van Layden (2010:2) en May (2005:1).

Die kernaspekte van skuld en belydenis, soos aangedui deur Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010), is met verwysing na hierdie outobiografie verken. Joubert

se eksplisiete belydenis oor haar skuldgevoel en haar eie boosheid ten opsigte van die Tweede Wêreldoorlog is 'n volgende prominente voorbeeld van belydenis in hierdie outobiografie. Dit is ook opmerklik dat hierdie skuldgevoel, ontnugtering en twyfel in verband gebring word met ander aspekte van Joubert se lewenservaringe as Afrikaner, insluitende veral haar blindelinge, naïewe aanhang van die nasionalistiese politiek asook die rassieskeiding en verwronge magsverhoudinge en rassisme wat hiermee gepaard gaan. Omdat hierdie introspektiewe daad van belydenis en apologie nie slegs 'n persoonlike handeling is nie, maar spesifiek draai om sosiokulturele en -politieke aspekte van Joubert se bestaan as Afrikaner (soos aangedui deur Roos (2006)), en daarom ook verteenwoordigend is van 'n soortgelyke introspeksie by ander Afrikaners, kan hierdie outo-etnografiese belydenis en apologie wel as 'n tipe kulturele introspeksie getipeer word.

In hoofstuk 4 sal die tweede deel van Joubert se outobiografie, *Reisiger* (2009), eweneens vanuit 'n outo-etnografiese perspektief bestudeer word. Hierdie aparte bespreking word genoodsaak as gevolg van die feit dat hierdie teks fokus op Joubert se herinneringe as volwassene, wat 'n beduidende perspektiefverandering meebring.

HOOFSTUK 4:

REISIGER (2009) DEUR ELSA JOUBERT

4.1 INLEIDING

Soos by Joubert se jeugherinneringe (*'n Wonderlike geweld*) is daar by *Reisiger* weer 'n duidelike sosiokulturele en -politieke bemoëienis. Tydens die bekendstelling van hierdie tweede deel van haar outobiografie merk Joubert (2009b:12) self op dat dit vir haar gaan oor die optekening van “belangrike tye ... van ons land”. In 'n onderhoud met Melt Myburgh (2010) verklaar sy dat dit haar doel is “om die feite vir ons mense te bring”; “ek móét skryf oor my eie land”. In haar toespraak by die ontvangs van die UJ-prys vir Skeppende Skryfwerk maak Joubert (2010) ook die volgende stelling:

My motivering om die boek te skryf was 'n diep begeerte om *die lewe van 'n gewone wit vrou* in die tweede helfte van die 20ste eeu op skrif te stel, *binne die sosiale strukture van destyds*. Nie 'n geskiedenis van dié era nie, net die geleefde ervaring van een mens. (my kursivering)

Dit word deur ander uitsprake van Joubert in verband met die outobiografiese genre duidelik dat sy die inherente outo-etnografiese waarde van die teks as 'n kernaspek beskou. Die sensuur op swart outobiografiese tekste het volgens Joubert “ons die kans gruwelik ontnem ... om te lees wat ons mede-Suid-Afrikaners deurgemaak het en dink en voel” (2010). Hierdie argument suggereer dat haar eie outobiografie gelees moet word as 'n insig op die wit, Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner se sosiopolitiese en -kulturele bestaanswêreld. In die teks self skryf Joubert (249): “Dit is goed om soms ... na jouself en jou soort mense te kyk.” (Alle bladsyverwysings na *Reisiger* in hierdie hoofstuk het betrekking op die 2011 Epub-uitgawe.) Hierdie uitspraak bevestig weereens die outeur se outo-etnografiese ingesteldheid en benadering tot haar outobiografie. Heider (1975:3) beskou outo-etnografie as 'n groep se eie verslag oor wie hulle is, terwyl Hayano (1979:99) dit beskou as studies oor die skrywers se eie mense (sien afdeling 2.6).

Uit die resepsie van *Reisiger* is dit duidelik dat 'n outo-etnografiese ingesteldheid, soos by *'n Wonderlike geweld*, rondom onder meer die volgende sake sentreer: kommentaar op die Suid-Afrikaanse en spesifiek Afrikaanse politiek, die Afrikaanse letterkunde en

literêre establishment, asook die tydgenootlike sosiokulturele aspekte van die (Suid) Afrikaanse samelewing. Melt Myburgh (2010) voer aan dat die leser 'n "binneblik [kry] op die wyse waarop die letsels van apartheid ons landskap versteur het tot dit wat ons vandag steeds aanskou". Roos (2010:166) benadruk die "sosiopolitieke kwessies ... wat reeds binne die eerste bladsye van die boek op die voorgrond kom" en argumenteer verder dat Joubert "die menings en emosies van soveel van haar tydgenote en lesers" verwoord (2010:168). Roos suggereer dan ook duidelik dat dit hier gaan oor 'n binnestandersperspektief op hierdie sosiopolitieke kwessies: "Nie alleen is haar verhaal een omtrent groot gebeure wat die Suid-Afrika van 1948 tot 1994 gevorm het nie, maar dit is ook die verhaal van haar eie deelname daaraan en rol daarin" (2010:168). Olivier (2010) beoordeel Joubert se bydrae soos volg:

Joubert het moontlik meer gedoen om ons bestaan op hierdie vasteland vir ons begryplik te maak as menige ander skrywer wat hom of haar met begrippe soos *Afrika* en *betrokkenheid* bemoei het. Haar politiek, soos wat dit ook in *Reisiger* telkens geartikuleer word, is nooit abstrak, polities korrek of dweperig nie, maar gewortel in 'n sterk gevoel van medemenslikheid en 'n nugtere kritiese ingesteldheid, gegrond op ervaring en belangstelling.

Roos (2010:167) sien in hierdie outo-etnografie 'n "relaas oor haar aktivistiese belewenis van literêr-historiese mylpale (die stigting en verdere bestaan van die Skrywersgilde; die bedanking uit die Akademie) maar ook die veel breër betrokkenheid 'oor die limiete heen' by groepe soos Excelsior, haar belangstelling in die toe onbekende swart skrywers en verbanne literatuur". Morgan (2010) poneer dat die "beskrywings van hierdie skeppersmilieu ... 'n belangrike bydrae tot bestaande biografieë" lewer.

Die sosiokulturele omstandighede waaruit die herinneringe in *Reisiger* ontspring, en dan spesifiek die posisie van die vrou in die samelewing, is 'n volgende aspek van hierdie outobiografie wat aan dié teks 'n outo-etnografie karakter verleen. Die kritiese reaksie op Joubert se verhouding met 'n Indiërman wat vroeg in die teks ter sprake kom, is maar 'n enkele voorbeeld van die beeld van 'n konserwatiewe, patriargale tydperk wat die outeur hier skets (Morgan 2010).

Joubert se bemoeienis met aspekte van belydenis en apologie word ook aangeroei in die resepsie van *Reisiger*. Francois Smith (2009) beskryf hierdie outobiografie as 'n

“openbarende” boek. Joubert (2010) verwys self na die “angs en skuld oor die boosheid van my eie mense”; “deur die skryf kry ons klaarheid”; en later: “Dit word ’n ontdekkingsreis na jouself. Dit het ’n skoonmaakeffek op jou gemoed. Jy leer jouself vergewe; jy dink: dit was tog beter so.” Joubert se beklemtoning van haar ervaring van angs, sluit aan by Hayes (2008:viii) se beredenering van belydenis as ’n genre wat gedefinieer word deur “inescapable anxiety”. Aspekte van apologie en belydenis is te bespeur in die onthulling van Joubert se bogenoemde romantiese verhouding binne die konserwatiewe sosiopolitieke situasie waarbinne dit plaasgevind het en waarbinne dit beskryf word. Roos (2010:166) beskryf die teks as “onthullend” en maak later die stelling (2010:168) dat dit “juis hierdie eie insig in teenstrydighede; hierdie ontwapenende eerlike blootlegging van die eie foute en falinge [is] wat volgens my die leser se empatie, byna vereenselwiging, wek met wat geskryf word”.

4.2 ANTI-ESTABLISHMENT-BINNESTANDER: REISIGER (2009) AS OUTO-ETNOGRAFIE

Soos by die bespreking van *’n Wonderlike geweld* hierbo sal die onderstaande outo-etnografiese ondersoek na die tweede deel van Elsa Joubert se outobiografie sentreer rondom die volgende temas: Afrikanernasionalisme, -politiek en die demokratisering van Suid-Afrika in die tweede deel van die twintigste eeu (afdeling 4.2.1); die rassesituasie in Suid-Afrika binne hierdie tydperk (afdeling 4.2.2); godsdiens as kulturele Afrikaner-identiteitsmerker (afdeling 4.2.3); die patriargale aard van Afrikanerkultuur (afdeling 4.2.4); Afrika en Afrika-gebondenheid: plek as outo-etnografiese betekenisdraer (afdeling 4.2.5); Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde as kulturele praktyk (afdeling 4.2.6).

4.2.1 “Almal weet dat wat aangaan boos is”: Afrikanernasionalisme, -politiek, en die demokratisering van Suid-Afrika

Die feit dat die outobiografie ’n aanvang neem in 1948, die jaar waarin die Nasionale Party in Suid-Afrika aan bewind gekom het, is merkwaardig. Roos (2010:166) verwys na die “konteks van die destydse Nasionale Party se drakoniese kleurbeleid vanaf 1948 en verderaan”. Morgan (2010) plaas dan ook die politieke bemoeienis van die teks implisiet in verband met die outo-etnografie as sy argumenteer Joubert se “ervarings van plaaslike politieke gebeure is van belang vir historici en politieke wetenskaplikes”.

Van der Merwe (2009:11) sluit hierby aan: “*Reisiger* ... bied ’n besonder boeiende verslag van ’n bewoë tyd in die geskiedenis van ons land: die tydperk van 1948 tot die hede.” Joubert bevestig self ’n geskiedkundige invalshoek as sy die volgende opmerking maak tydens die bekendstelling van die boek (2009b:12): “Daar was by my die behoefte om wat om my gebeur het, wat ek in belangrike tye van my lewe, en van ons land, gevoel en ervaar het, in woorde vas te lê.”

Die politieke bemoeienis in *Reisiger* kom vanuit die staanspoor op die voorgrond. Alhoewel Joubert op reis is wanneer sy verneem dat D.F. Malan vir Jan Smuts verslaan het in die 1948-verkiesing, kry die leser reeds die kenmerkende ironiese en ontnugterde, volwasse stem van Joubert wat regdeur die teks prominent is (21): “[E] het ’n vreemde soort bekendheid gekry as volgeling van dr. Malan, wat ek nie is nie, maar ek oortuig hulle nie. Hulle slaan ’n Soedannese koerant oop, slaan dit plat en hou dit vir my om te sien: ‘Hier, lees van jou land, en geluk met dr. Malan se oorwinning’ ... Alles om my trek skeef.” Dié ontnugtering met die rasgedrewe politiek van die Nasionale Party tree reeds op die voorgrond tydens die openingsparagrafe van Joubert se outobiografie. Soos hierbo in die inleiding reeds genoem is, het Joubert tydens haar Afrika-reis wat vroeg in die teks op die voorgrond gelaas word, ’n romantiese verhouding met ’n Indiërman, Mahmoed. Dit is dan juis die perspektief op hierdie verhouding, tesame met Joubert se fisieke verwydering van Suid-Afrika, wat die outeur in staat stel om ’n volwasse en kritiese ingesteldheid in verband met begrippe soos nasionaliteit en politiek te ontwikkel (22–24).

Daar kan geargumenteer word dat Joubert se outo-etnografiese verslag (reeds in hierdie beginstadium van die bewind van die Nasionale Party) ’n veranderde houding openbaar jeens nasionalistiese politiek, asook ’n tradisionele nasionalistiese Afrikaneridentiteit; dit dui nie slegs op individuele verandering en ontwikkeling nie, maar ook op ’n soortgelyke ontwikkeling by haar tydgenote. Só sluit Joubert se outobiografie aan by Ellis (2004:37) se formulering van outo-etnografie as tekste waarin skrywers hul persoonlike belewing van sosiale en kulturele aspekte van hulle samelewings dokumenteer, maar ook ’n “self” onthul wat moontlik weerstand bied teen sekere van hierdie sosiokulturele aspekte. Jare later lewer Joubert (55) kritiek op die kunsmatige bevordering van ’n homogene Afrikaneridentiteit:

Nog meer: 'n stadige verharding teenoor die begrip Handhaaf – wat ons van skooldae geken en gerespekteer. 'Dis so kommin,' sê ons weer aan mekaar. Ons hoor daar is hier in die stad 'n 'Handhawersbond' ... Dit het ons ook laat lag . En effens meerderwaardig laat voel. Dit voel ons die Afrikaner-begrip het die twee, drie jaar dat ons weg was, verander. Verder vernou?

Die volgende uitlating van Joubert (55) is verhelderend ten opsigte van dié klemverskuiwing:

'n Spanningspunt in ons huis in Nantesstraat die weke voor die troue. My pa wil nie met my politiek praat nie. "Julle was te lank weg, julle weet nie waarvan julle praat nie." Maar ek hét geweet: In een van daardie styfgespanne oomblikke, *waar niemand iets kan sê nie, maar almal weet dat wat aangaan boos is*, het ek goed geweet. (my kursivering)

Hieruit word dit duidelik dat Joubert in hierdie stadium glo dat haar ouers en ander landgenote tog moet besef dat die Nasionale Party onder Malan "boos" is. Daar kan dus aangevoer word dat Joubert se eie eksplisiete verset teen hierdie rasgedrewe politiek nie net haar en ander individue se veranderende oortuigings en waardes verteenwoordig nie, maar dat sy glo dat daar 'n meer algemene (dog onverwoorde) ontnugtering met en twyfel aan die Nasionale Party se politiek onder groter dele van die Suid-Afrikaanse en, meer spesifiek, die Afrikanerbevolking is. Oor haar ontnugtering met die Nasionale Party se politiek skryf Joubert (24): "Ek het in 'n Malan-huis grootgeword, maar ek kan my hoegenaamd nie vereenselwig met sy beleid nie. Net die teenoorgestelde. Ek verfoei dit. Teen my eie kindsbeen lojaliteite in."

Joubert se jeugdige betrokkenheid by die politiek word weer aangewakker met haar terugkeer na Suid-Afrika. Alhoewel die outeur se oorspronklike politieke ingesteldheid reeds 'n geweldige gedaanteverwisseling ondergaan het, word dit versterk deur haar eggenoot, Klaas Steytler, se familiebande met Klaas Havenga (Steytler se oom). Dié noue verbintenis met hierdie prominente politieke figuur bied dan ook die leser 'n insiggewende binnestandersblik op die politieke intriges van die tyd. Na Havenga se weiering van sy nominasie as opvolger van Malan as eerste minister, as gevolg van sy teenstander, Hans Strijdom, se nominasie, skryf Joubert oor H.F. Verwoerd se manipulasie en invloed in die politieke sfeer van die Afrikaner-establishment (78). Ook Jan Smuts se rol in die Suid-Afrikaanse gemeenskap word in *Reisiger* bepeins. Met Smuts se dood lewer Joubert se swart "vloervrywer" na bewering soos volg

kommentaar: “Jannie Smuts has died, he was the father of the black man. Now we have no father” (55).

Verwoerd as simbool van die destydse apartheidsregering geniet verder ook aandag in Joubert se outobiografie. Joubert se eerstehandse beskrywing van die mislukte sluipmoordpoging op Verwoerd in April 1960, asook die impak van hierdie gebeure op die Suid-Afrikaanse samelewing, is verhelderend in hierdie verband (109–113). Die politieke en kulturele klimaat waarbinne die sluipmoordpoging plaasgevind het, word oorweeg. Joubert voel “aan anargie oorgelewer ... hier sal dit nie ophou nie” (111). Die begrip van anargie sluit aan by Koos Kombuis se outobiografie waarin hierdie konsep ook beredeneer word (meer hieroor in afdeling 6.2.1 en 7.2.1). Die outeur wys ook daarop dat die betrokke sluipmoordpoging agtien dae na die Sharpeville-slagting plaasgevind het. Joubert se beskouing van hierdie gebeure bring ’n outo-etnografiese oorweging van die “sterk en verskillende reaksies” op die sluipmoordpoging na vore (112). Die outeur maak melding van M.E.R., N.P. van Wyk Louw, en Anna Neethling-Pohl, asook die se suster, Truida Louw, wat by Verwoerd in die hospitaal “waggestaan” en “hard gebid” het vir sy herstel.

Daar is ’n verdere binnestandersperspektief op H.F. Verwoerd se politieke persona. Met die toekenning van die Hertzogprys aan Joubert se skrywersvriend Etienne Leroux se roman *Sewe dae by die Silbersteins* (1964) is Verwoerd die hoofspreker. Joubert is “verstom” deur die man se “kliniese, helder, logiese samevatting ... sy onpersoonlike maar briljante redenering” (139–140). Verder skryf Joubert dat Verwoerd se “goëlery met en omswaai van die gedagtes van sy gehoor” haar “bang maak” het – sy “oorredingsvermoë is katastrofaal” (140).

’n Verdere politieke gebeurtenis wat in *Reisiger* sentraal staan, is die Republiekwording van Suid-Afrika in 1961. Volgens Joubert oorskadu die referendum in hierdie verband alles (114). Weereens is daar binne Joubert ’n stryd tussen gebondenheid aan haar Afrikaneridentiteit en haar aktiewe teenstand teen apartheid. Hieroor skryf Joubert (114–115):

Die mense stem met ’n skamel meerderheid vir die Republiek. Ek en Klaas stem albei vir ’n Republiek. Al ons emosionele verbintenis met die Boereoorlog maak

die keuse onontkombaar, maar my gevoel is onseker, skepties, bang. Waar is die opwinding wat ek as kind vir die saak van 'n Republiek gevoel het?

Ten spyte van hierdie twyfel en onsekerheid, is die outeur op hierdie stadium van mening dat die Republiek “tog 'n goeie ding” kan wees, maar besef weereens “dis vals redenering” – die wit bevoking van Suid-Afrika “is maar 'n klein persentasie van die mense”. As gevolg hiervan voel Joubert “in twee geskeur tussen die ou Afrikaanse ideaal en die werklikheid van onderdrukking” (115–116). Die totstandkoming van die Republiek laat vir die outeur 'n “bitter smaak, want dis Verwoerd se Republiek; iets is baie vals”. Joubert erken ook dat sy self “nie vreesloos/opreg” in haar teenstand is nie (121).

Die rede vir die outeur se ontnugtering met die Nasionalistiese politiek is dan duidelik die sistemiese implementering van apartheid. Roos (2010:170) bespeur verder die sentrale gegewe van hoe “ons mense ... vermolm is” deur die apartheidsideologie. Joubert beskryf apartheid as “'n newelagtige droom wat niks met die werklikheid te doen het nie” (194). Sy stel apartheid gelyk aan 'n “wurgvy wat sy apartheidstentakels om ons Afrikaanse gemeenskap slaan” (198). In hierdie teks doen Joubert nie slegs op 'n outo-etnografiese wyse verslag van haar eie verset teen hierdie stelsel nie, maar verskaf ook aan die leser 'n binnestandersperspektief op die anti-apartheidsbeweging, en dan veral die anti-apartheidsbeweging in die Afrikanersamelewing self. In hierdie verband is die beskrywings van haar ervarings met prominente Afrikaner-aktiviste soos Beyers Naudé en Bram Fischer veral insiggewend.

Joubert se optekening van Beyers Naudé se betrokkenheid by die Broederbond, wat as 'n nasionalistiese organisasie beskou kan word, is verhelderend in terme van die Afrikanerdenke in hierdie tyd (142):

In die *Sunday Times*, week ná week, bladsy ná bladsy lê die skandes en skades van die Broederbond oopgevelek. Die geheimhouding is aan flarde. Lyste lede en ampsdraers vul die blaaie.

Broksgewyse kom dit aan die lig: Beyers Naudé, nie net lid nie, maar voorsitter van sy tak, het glo op 'n spesifieke Saterdagmiddag die AB-dokumente op sy lessenaar in die studeerkamer laat lê in die wete dat 'n vriend, ds. A.S. Geyser, dit sou kom kry en in alle waarskynlikheid aan die koerante sou gee. Hierdie daad doen Beyers onder die Afrikaners baie skade aan. Ons is verpletter. Ons hoor N.P. van Wyk Louw, 'n gewese vriend, groet hom nie meer nie. Sommige sê hy's nou

klaar, sy Instituut ook. Die mense noem hom onbetroubaar, hy het die Broederbond dan sy woord van geheimhouding gegee. Hopelik sal die wantroue oorwaai. Maar die groot oomblik van moontlike saamstaan en verset, van 'n leiersfiguur, is verby.

Hierdie dubbelsinnigheid van Naudé wat deur Joubert opgemerk word, kan gesien word as 'n weerspieëling van Joubert se eie tweestryd tussen verset teen en lojaliteit of verbondenheid aan die Afrikaners en die Nasionale Party se politiek. Daar kan verder geargumenteer word dat dit ook verteenwoordigend is van die Afrikaner as geheel se meerledige bestaan. Hierdie stryd tussen die begeerte om enersyds deel van die establishment te wees, maar andersyds 'n morele verpligting om tydens apartheid anti-establishment te wees, vorm die 'n sentrale spanning in *Reisiger*. Roos (2010:166) oorweeg ook die belang van hierdie “tweespalt wat verband hou met die konflik tussen die riskante ideaal en die koesterende sel” en beskou hierdie konflik en spanning as 'n motief wat “deur die hele vertelling herken kan word”. In hierdie verband maak Van der Merwe (2009:11) die volgende insiggewende opmerking:

Sy is 'n openbare figuur, 'n prominente skrywer, sterk betrokke by die politiek; maar sy is ook 'n vrou en 'n moeder, gebind aan haar familie en vriende – hoe moet sy al die aansprake met mekaar versoen? In haar gevoel van verskeurdheid soek sy na haar ware self; sy kom geleidelik, op 'n soms uiters pynlike lewensreis, tot groter heelheid.

Joubert besin in haar outobiografie oor die “konflik tussen die konvensionele establishment en die rebelse” (288). Myburgh (2010) maak ook melding van hierdie “tweespalt”: “Die opwinding van pryse en kongresse regoor die wêreld het gepaard gegaan met intense uitputting en is opgevolg deur 'n depressie nadat sy vervreem geraak het van die Afrikaner-establishment waarvan sy so graag deel wou wees.” Tydens 'n onderhoud met Francois Smith (2009) maak Joubert die volgende uitspraak: “Ek het my nie genoeg verset nie, maar was ook nie genoeg Afrikaner nie; ek was nie boheems genoeg nie, en ook nie deel van die establishment nie.” In 'n onderhoud met La Vita (2009:8) laat Joubert haar soos volg uit:

Ek was nooit lid van die *establishment*. Nou die dag toe vra iemand vir my wat is die *establishment*. Toe sê ek dis dié wat nie teen die regering was nie. My oplossing was toe Braam de Vries eendag vir my sê ons is miskien nie patriotte in die politieke sin nie, maar ons is táálpatriotte. En dít het vir my die ding net opgesom.

Joubert se eie verset teen apartheid in haar private hoedanigheid kom ook vroeg in die teks onder bespreking. Tydens 'n provinsiale tussenverkiesing in die Paarl reël Joubert se pa 'n posstem. Dit is hier waar Joubert teen die Nasionale Party stem en haar “kruisie in die verkeerde vierkantjie” trek (31).

Die vergelyking van die Duitse nasionalistiese politiek en sosiokulturele omstandighede met dié van Suid-Afrika soos vergestalt in 'n *Wonderlike geweld* (en wat hierbo in hoofstuk 3 bespreek is) word voortgesit in *Reisiger*. Sy beskryf in haar outobiografie twee reise na Berlyn (43–49; 156–159). Soos wat die opkomende Afrikanernasionalisme teenoor die soortgelyke nasionalistiese tydsgees in Duitsland gestel word in Joubert se jeugherinneringe, word die verwoesting en sosiokulturele impak van die Tweede Wêreldoorlog as uitvloeisel van die rassistiese Nazi-wêreldbeskouing beskou as 'n voorbode van die moontlike gevolge van die apartheidbestel in Suid-Afrika. Joubert word “soos 'n hou op die maag getref” deur die ooreenkoms van foto's van parkbanke “met die woorde: Nur für Arier” en die Afrikaanse ekwivalent: “Slegs vir Blankes” (158). Veral die impak van die oorlogsverlede op die Duitse volksidentiteit word in hierdie verband oorweeg. Die outeur merk op dat die verwoesting van die Tweede Wêreldoorlog nie net in die puin van Berlyn te sien is nie – sy “vind die wonde by die mense ook” (157). Hierdie “wonde” vind dan neerslag in “[s]elfdistansiëring van die verlede, of oordrewe skuldgevoel of nostalgie, of bloot oorgawe aan materialisme. Selfs hedonisme” (157). Joubert skryf ook sommige Berlyners “weet nie hoe om die verlede te hanteer nie”, in so 'n mate dat party hulself eerder as Duitssprekende Europeërs beskou as Duitsers. Die korrelasie tussen hierdie situasie en die meningsverskil oor benamings soos Afrikaner, Afrikaanse en Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner is opvallend (394). Materialisme as reaksie op hierdie traumatiese verlede word weer bepeins waar Joubert soos volg oor die toekoms besin (158–159):

Sal ons ook so reageer, sal ons ons ook werp in 'n vlaag materialisme, eendag, eendag as ons regering omvergewerp word en die Afrikaners versplinter word tot niks? – 'n dag wat in ons land moet kom. Wat almal weet sal moet kom.

Die vergelyking tussen 'n naoorlogse Duitsland en postapartheid Suid-Afrika word later verder gevoer waar Joubert (345) die volgende herinnering neerpen:

Ek dink aan die aand in 1949 toe ons ingeteken het by die herberg in Freiburg. Die herbergier was ál man op ons lang toer deur Duitsland wat ons in die oë gekyk en gesê het: “Ek was ’n Nazi.” Nou wag ek vir ’n Afrikaner om te sê: “Ek was vir Apartheid.” Ons was verstom dat Hitler so lank die leier gebly het, almal wat ons ontmoet, het gespog hulle was deel van ’n komplot om hom te vermoor. Nou wonder ek hoe die Nasionale Party so lank aan die bewind kon gebly het, almal spog hulle was teen apartheid.

Die klem wat Joubert in die uitspraak hierbo op belydenis plaas in terme van ’n volk se selfbeskouing en identiteitsformulering verleen aan hierdie passasie nie slegs ’n outo-etnografiese karakter nie, maar ook ’n sterk kultureel introspektiewe kleur. Die Afrikaner word hier beskou as onseker oor sy posisie, en moet deur selfondersoek en die eerlike belydenis van sy verlede sin probeer maak van sy hede.

Die demokratisering van Suid-Afrika, asook die aanloop tot hierdie gebeure, vorm een van die belangrikste outo-etnografiese aspekte wat in *Reisiger* aangeraak word. Die toenemende protes onder verskillende dele van die Suid-Afrikaanse bevolking is reeds hierbo aangespreek. Een van die gebeure wat deur Joubert as voorloper van die politieke veranderinge in Suid-Afrika in die vroeë negentigerjare beskou word, is die ineenstorting van die USSR. In verband hiermee voorspel die outeur dat “as die kommunistiese gevaar nie meer bestaan nie, sal ons mense, so lank gebreinspoel, sekerlik weer vir hulleself kan begin dink” (331). Met die val van die Berlynse Muur verklaar Joubert in hierdie verband (332): “*Almal* is geesdriftig. Noudat die Russiese Ryk soos ’n voetbalskrum op homself ingestort het. Nou gaan *dinge by ons* ook begin gebeur. Wag maar!” (my kursivering). Dit word duidelik dat Joubert hier nie slegs ’n belangrike historiese gebeurtenis opteken nie, maar dit spesifiek vanuit ’n outo-etnografiese perspektief benader, met die fokus op die invloed daarvan op “ons”.

Dit is in 1990 wat Joubert van “al hoe meer gerugte” verneem dat die regering met Nelson Mandela, ’n man wat sy as “skaars ’n werklikheid, eerder ’n mitiese figuur” beskryf, gesprek voer en onderhandel (336). Die impak van hierdie nuus op Joubert en haar tydgenote kom ook onder die loep. Die outeur skryf hulle is “opgewonde” en hulle “verwagtinge loop hoog”, omdat “die tyd ryp is verandering” (336). Met F.W. de Klerk se aankondiging oor die afskaffing van apartheid, beskryf Joubert (337) die impak van hierdie gebeure soos volg:

Ek is bewus van 'n opligting, 'n gevoel van lig wees, asof 'n groot las van my rug afgegely het. Dit begin tot my deurdring. 'n Vrye samelewing. Geen apartheid in enige vorm nie: een mens, een stem ... Nou kan ek 'n volle mens wees.

Die politieke geweld van die vroeë negentigerjare word ook in oënskoue geneem. Hieroor laat Joubert haar soos volg uit (345): “Hoewel ons gemoedere rustiger is, is die land aan die brul. Niks kom tot rus nie. Daar bestaan groot verwarring.” Later, tydens die onderhandelings tussen die regering en swart leiers, skryf Joubert dat daar nie vrede in die land kom nie (358). Met die AWB se ontwrigting van die Kodesa-onderhandelings, beskryf Joubert haar en haar mense se vrese vir gewapende verset en burgeroorlog (358). Hiermee word die politieke klimaat soos wat dit deur die Afrikanerbevolking ervaar is, aan die leser voorgehou.

Joubert se verslag aangaande die eerste demokratiese verkiesing in 1994 vorm 'n prominente aspek van die breër sosiopolitieke outo-etnografie wat in *Reisiger* te bespeur is (361–362). Veral die klem op die relatiewe vreedzaamheid van hierdie gebeure, asook op die inhuldiging van Nelson Mandela as president, val op. In 'n belangrike uitspraak beweer Joubert dat Mandela se “versoeningsboodskap ... ons *skaam* laat voel het oor ons bedenkinge en ons vaste hoop vir die toekoms gee” (362; my kursivering).

Nelson Mandela speel 'n sentrale rol in Joubert se beskrywing van die demokratisering van Suid-Afrika. Met sy vrylating merk Joubert teenoor haar man op dat sy hom sal volg en dat hy vertrouwe by haar inboesem (338). Die belangrikheid van hierdie figuur spreek daaruit dat 'n volle hoofstuk, getiteld “Mandela”, aan hom gewy word (372–401). Die skrywer se persoonlike ontmoeting met en ervaring van Nelson Mandela is prominent in hierdie hoofstuk. Mandela word deur die outeur ervaar as 'n “vriendelike, opregte persoon”, “nederig en tegemoetkomend”, en dit laat haar glo dat daar tog “hoop” is met hom as president (395). Daar is dus by Joubert 'n gemoedsverandering vanaf vrees na aanvaarding wat, outo-etnografies beskou, 'n soortgelyke verandering in die houdings en oortuigings van die breër Afrikanersamelewing reflekteer.

Alhoewel Joubert 'n baie duidelike anti-apartheidsingesteldheid vertoon, is daar tog sprake in die teks van 'n bepaalde ontnugtering met en vrese oor die sosiopolitieke

werklikhede van die hedendaagse Suid-Afrika. Die volgende aanhaling uit 'n onderhoud met Myburgh (2010) is veral insiggewend in hierdie verband:

“Voor die oorgang in 1994 kon ons nog grappe vertel oor ons verskille; nou probeer almal dinge regmaak om korrek voor te kom.” Sy is bekommerd oor so baie mense se stilswye oor kwessies soos misdaad en plaasmoorde. “Mense probeer dit vergeet; wil dit nie beleef nie ... Om oor plaasmoorde te praat is soos om 'n *faux pas* in 'n geselskap te maak. Mense vermy die onderwerp, want hulle is te bang om dit in die oë te kyk.”

Joubert se vrese oor wat as die miskienning van die Afrikanergeskiedenis gereken kan word, word vergestalt in haar beskrywing van die verval van die Hugenate-museum in die Paarl. Hierdie verwaarlosing maak die outeur net net “woedend” nie, maar ook “hartseer” (379).

In hierdie bespreking van sosiopolitieke aspekte wat in *Reisiger* aangeraak is, is daar gefokus op die outeur (en sekere gedeeltes van die Afrikanersamelewing) se ontnugtering met die destydse Nasionalistiese politiek. Indrukke van belangrike politieke figure van hierdie tyd soos Jan Smuts, D.F. Malan, Klaas Havenga en H.F. Verwoerd is verken. Die konflik tussen Joubert se anti-establishment-sentiment en haar gebondenheid aan die establishment is ondersoek en gekoppel aan 'n houdingsverandering in die Afrikanersamelewing. Die apartheidsbestel en die impak daarvan op die Afrikanersamelewing is verder oorweeg. Die demokratisering van Suid-Afrika, en veral Nelson Mandela se rol hierin, is ook kortliks aangeraak. Laastens is die outeur se vrese oor die posisie van die Afrikaner in 'n postapartheid Suid-Afrika uitgelig. In afdeling 4.2.2 sal ras as sentrale sosiopolitieke en -kulturele faktor in hierdie outobiografie bespreek word.

4.2.2 “Hulle is ons, en ons is hulle”: Ras

'n Natuurlike uitvloeisel van Joubert se outo-etnografiese inslag tot politieke kwessies in *Reisiger* is die outo-etnografiese benadering tot ras as samelewingsgegewe. Myburgh (2010) wys dan ook op die manier wat “die ‘colour bar’ in die vesel van die Suid-Afrikaanse samelewing” ingeweef is.

Joubert se onkunde in verband met ander rasse wat hierbo in hoofstuk 3 in die bespreking van 'n *Wonderlike geweld* uitgelig is, word vroeg in *Reisiger* opnuut onder

die leser se aandag gebring. Joubert skryf in hierdie verband dat sy eintlik besef dat haar kennis bloot tot wit Afrikaanse mense in die Boland beperk is (28).

Die invloed van apartheid op rasseverhoudinge word ook beklemtoon in 'n gesprek met 'n Pakistani-vrou tydens Joubert se verblyf in Parys. Wanneer Joubert (29–30) noem dat sy min van Pakistan weet, reageer die vrou met verbasing:

“But surely you should know this, there are many Pakistanis in South Africa.” “But I've never met them.” “But surely at school, at varsity, in cinemas.” “Everything is separated in South Africa.” Nou eers, deur die verbasing, die ongeloof in die oë van hierdie slanke neutbruin vrou met die sagte stem, die mooi gevormde gelaat en die rooi kol tussen haar wenkbroue, sien ek die enormiteit van ons beleid van segregasie.

Joubert skryf later 'n reeks artikels met die oorkoepelende tema “Vreemdelinge word vriende”. In hierdie artikels word die Griekse, Italiaanse en Portugese gemeenskappe in Suid-Afrika verken. As gevolg van “die onkunde en die stereotipering van die bruin mense onder die wit mense” wil Joubert, “hoe ironies dit ook al mag klink”, oor die Johannesburgse bruin gemeenskap skryf (100). Hierdie benadering tot bruin mense as “vreemdelinge” lê klem op die verreikende gevolge van rassese segregasie op die Suid-Afrikaanse, en meer spesifiek, die wit Afrikaanse bevolking.

Rasgedrewe geweld as uitvloeisel van die apartheidsbestel word ook vermeld in Joubert se outobiografie. Die outeur doen byvoorbeeld verslag oor die Sharpeville-slagting, waartydens 69 swart mense tydens 'n protesoptog teen paswette doodgeskiet is (107–108). Joubert, soos die breër wit Suid-Afrikaanse samelewing, word toenemend betrek by hierdie rass spanning en geweld: “Die atmosfeer is so dik jy kan dit met 'n mes sny. Die mense koop rewolwers vir hulle vrouens wat tuisbly” (109). Só skaf Joubert ook vir haarself 'n pistool aan. Joubert se gemoedskommeling in hierdie verband word verwoord wanneer sy die volgende opmerking maak: “Het dit nou die punt bereik dat ons gaan skiet? wonder ek verbluf ... Die nie-ken en verwydering van die swart mense het sy loop geneem tot die uiteinde: vrees” (109). Haar beskrywing van die noodtoestand in die tagtigerjare beklemtoon die gewelddadige gevolge van apartheid (308–314).

Die ongelykheid van rasse wat in Joubert se jeugherinneringe uitgebeeld is teen die agtergrond van haar familie se verhouding met hul bruin huishulp, Lenie, word verder

in *Reisiger* ontwikkel. Tydens 'n vakansie by haar ouers in die Paarl, huur Joubert Lenie se susterskind, Bettie, om haar kinders te vermaak en saam met hulle te speel. Joubert “kap daarteen” en vind dit heeltemal onaanvaarbaar dat Bettie in die middag op 'n matjie voor haar dogter se bed moet slaap. Haar ma reageer soos volg hierop: “Don’t interfere, that’s the way we do it here ... Bettie enjoys it, she shares all the treats your children get.” Ook Lenie self paai: “Los nou, miss Elsa” (118). Hierdie ingebedde, selfs aanvaarde rassisme word dan nie net in die Afrikaner-huishouding opgemerk nie, maar ook in die breër samelewing weerspieël as Bettie nie saam met Joubert se kinders na die munisipale swembad mag gaan nie.

Wanneer Joubert van Johannesburg na Kaapstad verhuis, neem sy 'n swart huiswerker in diens (155). Die beskrywing van die politieke en administratiewe implikasies van hierdie indiensneming verskaf 'n outo-etnografiese optekening van die magsdinamiek tussen rasse in die Kaapse konteks. Joubert beskryf die rompslomp in verband met die verkryging van 'n werkspermit, die opskeur van dokumente deur amptenare by arbeidskantore, asook die dreigement van klopjagte. Só word die outeur “bewus van sterk verset deur die Kaapse swart mense teen die struktuur waaronder hulle lewe” (155).

Joubert se eie ingebedde rassistiese handeling word weereens teen hierdie agtergrond uitgelig. Tydens 'n gesprek met 'n Portugese vrou besef die outeur dat sy, ten spyte van die feit dat sy “dekades al” swart helpers in diens neem, nog nooit “een van hulle aangespreek [het] as 'n swart mevrou of swart juffrou nie. Dit het nooit in my kop gekom om dit te doen nie” (178). Uit die voorbeelde hierbo word dit duidelik dat die sosiokulturele en -politieke ingesteldhede die hele Afrikanersamelewing beïnvloed het, selfs by mense wat aktief rassisme en apartheid teengestaan het. Op hierdie manier sluit die outeur aan by die konsep van selfonthulling of blootstelling as 'n manier waarop daar teen rassisme en onregverdige magsverhoudinge betoog word. Hierdie idee word deur Ware (2013:248) as 'n aspek van lewensgeskiedskrywing beskou (soos in afdeling 2.4 aangedui). Hier word outo-etnografie ook gebruik om die trauma van rassisme en die invloed daarvan op die outeur en sy of haar verhoudings te ondersoek. Hierdie ondersoek word deur Bains (2007) uitgelig as 'n belangrike kenmerk van outo-etnografie as 'n betoog teen rassisme.

Die gedwonge verskuiwings van groot dele van veral die bruin bevolking was 'n verdere gevolg van apartheid. Deur Joubert se persoonlike kontekstualisering van hierdie gebeure, kry die leser 'n outo-etnografiese blik van die impak van hierdie beleid op die gemiddelde Afrikanerhuishouding. Spanning hieroor blyk duidelik as Joubert verklaar dat sy “aanhoudend” met haar ma en pa stry oor “die bruin mense van die Pêrel” (119). Tog is Joubert en haar vader dit eens dat die “skuif van daardie mense ... 'n sonde” was (119). Deur hierdie sosiopolitieke insident as 'n “sonde” te bestempel, plaas die outeur haar outo-etnografiese verslag hiervan sterk binne die bestek van belydenis en apologie.

Joubert en haar vader se meningsverskille oor die “kleurpolitiek van die Nasionale Party” kan ook beskou word as 'n weerspieëling van 'n soortgelyke spanning tussen verskillende segmente van die Afrikanerbevolking (119). Ten spyte van Joubert se pa se “warm gevoel vir die bruin mense, sy belangstelling in hulle doen en late”, was die “kleurslagboom” wat deur hom as vanselfsprekend aanvaar was, so “absoluut” dat daar geen samewerking tussen hom, as hoof van die Paarlse Opleidingskollege, en die bruin Athlone Onderwyskollege was nie (119–120). Die volgende stelling aan haar pa oor die wreedheid van apartheid beklemtoon die belangrikheid van 'n nuwe beskouing van Afrikaneridentiteit: “Pa, dis oral om ons, in elke straat. Ek weet nie hoe die mense hulle hier hulle so inspan om dit mis te kyk nie. Die bruin mense is nie net na aan ons nie, *hulle is ons, en ons is hulle*” (120; my kursivering).

Die volgende uitlating in hierdie verband bevestig Joubert (120) se outo-etnografiese belange: “Verwag ek te veel dat 'n man van sy jare moet opstaan om getel te word? Sal my kinders dit eendag van my ook sê? Dat ek iets konkreets moes gedoen het?” Met hierdie oorweging van haar ouers se generasie asook haar eie generasie se rassebekouings, sluit die outeur sterk aan by Blake (2000:61) se konseptualisering van 'n “outobiografiese manifes” as 'n teks waarin 'n skrywer politieke dade najaag op 'n selfbewuste wyse, en namens 'n groep en tot die toekoms praat (sien afdeling 2.5). Joubert beskou hierdie verskille tussen generasies in terme van hulle rassiesiening op 'n outo-etnografiese wyse (139):

Ek besef, met meelye, hoe sterk my ouers se geslag, laat 19de eeu gebore, ingekeerker is deur die skyn van maatskaplike goedkeuring. Geen wonder dat

hulle en hulle tydgenote nie wou en nog steeds nie wil “kop uitsteek” teen apartheid nie. En dat iets van die valsheid by ons bly vassteek.

In hierdie afdeling is ras as outo-etnografiese merker in *Reisiger* bespreek. Daar is veral gefokus op die Afrikanersamelewing se onkunde en oningeligtheid jeens ander rasse. Ongelykheid tussen rasse, sowel as rassesspanning en -geweld as natuurlike gevolg van apartheid is ondersoek. Die invloed van die rassessituasie van die verlede op die hedendaagse werklikheid is eweneens verken. In afdeling 4.2.3 hieronder sal godsdiens en religie as outo-etnografiese identiteitsmerkers bespreek word.

4.2.3 “Op reis na die Onsienlike”: Religie en godsdiens

Die beskrywing van religie en godsdiens in Afrikanergeleedere word deur verskeie kritici as ’n prominente aspek van *Reisiger* geïdentifiseer. Van der Merwe (2009:11) merk op hoe Joubert se “godsdiens in toenemende mate van belang” word. Die konflik wat in Joubert heers oor haar stand in die Afrikanersamelewing, vind dan ook neerslag in Joubert se volwasse religieuse ervaring soos wat dit in hierdie outobiografie verwoord word. Roos (2010:169) sien in hierdie teks ’n “goue lyn” van “innerlike konflik” oor die “mistieke ervaring” en Joubert se “‘ambivalente’ verhouding tot die amptelike Kerk”. Roos argumenteer verder dat hierdie ervarings aanleiding gegee het tot belangrike temas en motiewe in tekste soos *Bonga* (1971), *Die laaste Sondag* (1983), *Missionaris* (1988) en *Twee vroue* (2002). Thakore (2010:15–16) beskou die outobiografie as ’n tekstipe waarin die outeur se persoonlike ontwikkeling in verband gebring word met die ontwikkeling van breër nasionale tye. Hierdie simultane ontwikkeling word beïnvloed deur onder meer die godsdienstige omstandighede van ’n nasie (sien afdeling 2.5). Ruggiu (2013:13) bepleit die sosiale studie van egotekste as bronne oor sosiale identiteit van groepe, en dui spesifiek daarop dat die skrywer se groep ook sy of haar religieuse gemeenskap insluit (soos in afdeling 2.3 bespreek).

Dit word vinnig uit die teks self duidelik dat hier op ’n baie ruimer manier as tydens Joubert se jeug met begrippe soos godsdiens, religie en geestelikheid omgegaan word. Hiervan is Joubert se ervarings met ene Oom Vaatjie seker die duidelikste teken. ’n Hele onderafdeling van Joubert se outobiografie verskyn onder die titel “Oom Vaatjie” (66–72). Joubert beskryf in detail hoe hierdie figuur haar inlei in die praktyk van meditasie; hier is daar selfs sprake van ’n “geloofsgeneser” (70). Joubert beskryf in haar

outobiografie dan ook haar en haar man se ervarings met selfhipnose en “die okkulte” (116). In hierdie gedeelte van die teks word Joubert se belangstelling in parapsigologie en “verskynsels soos telepatie, heldersienheid en beheer oor ander se gedagtes” beklemtoon. Verder tekenend van hierdie soeke is Joubert se blootstelling aan ’n meditasiekring deur haar vriendin Anna M. Louw (169–170). Louw neem Joubert en haar man na ’n groep wat “transendentale meditasie” beoefen (172). Op dieselfde bladsy erken Joubert sy, haar man Klaas en Louw, “al drie raak-raak so aan die spiritisme”. Albei vroue se belangstelling in “die groot vrouemistici van die Middeleeue” dien ook om die argument van ’n veranderde religieuse soeke te staaf. Ook in gesprek met Louw, beklemtoon Joubert haar eie “diep begeerte na die Onsienlike”, asook die belangrikheid van “die kennis dat mens ... in jou eie kamer, op jou eie bed, met stilte en toewyding, die stamelende reis na binne kan aandurf” (171). Die skakel tussen die dood en die “Onsienlike” geniet veral prominensie in hierdie outobiografie. Oor die dood van haar vader doen Joubert soos volg verslag (160):

Ons was totaal oorbluf. Ons het lank stil so sit en kyk, my ma het ophou huil; ons het bewus geword van ’n teenwoordigheid by ons in die kamer, ’n sterk verbintenis met die Onsienlike. Ons het nie om ons rondgekyk nie, ons was ingevou in die Onsienlike, dit was oral om ons, onbetwisbaar daar.

Joubert se man, Klaas, se dood word ook in die literêre kritiek uitgesonder as ’n sentrale deel van haar outobiografie. Roos (2010:194) verklaar dat “die begeerte na die Onsienlike” in Joubert se weergawe van haar eggenoot se dood “’n besonder oortuigende vorm” aanneem. Van der Merwe (2009) beskou hierdie teks “in ’n belangrike mate [as] ’n huldeblyk aan haar oorlede man”. Morgan (2010) en Roos (2010:169) verwys spesifiek na haar weergawe van Klaas se beskrywing van die dood as tree vanuit die donker na die lig:

Ek sit en kyk na die duif, ’n grote, wat op die swart streep sit, doodstil sit, ’n hele rukkie, en stadig steek hy sy een pootjie uit en toe die ander en beweeg hy uit die donker streep oor na die lig. En sit daar rustig. Toe’s dit asof die duif vir my sê: Dis al wat die dood is, net ’n treetjie gee uit die donker na die lig.

In ’n onderhoud met La Vita (2009:8) oorweeg die outeur selfs die begrip van reïnkarnasie:

Glo sy daarin? “Nie dat ek terug is in ’n ander liggaam en so aan nie ... Ek weet nie. Hoe moet ons weet? Maar darem bietjie rus gee ná hierdie een. Ek wil nie sommer weer gebore word nie. Ek wil eers ’n bietjie rus,” sê sy en lag.

Hierdie besinnings van Joubert oor die lewe en dood, asook oor sake soos spiritisme, dui onteenseglik op ’n minder geïnhibeerde benadering tot godsdiens. Hiervan is Joubert se moeder se uitspraak voordat Joubert vir ’n operasie moet gaan, veral insiggewend (62): “Ek weet julle is nie kerkmense of sterk godsdienstig nie, maar ek wil as guns vra dat julle Sondagaand saam met my kerk toe kom. Dis ’n swaar ding wat vir julle voorlê. Julle sal daar krag kry.” Op dieselfde bladsy erken die outeur self: “Ek het die jare op reis my geloof afgesterf.” Later in die teks erken sy tog sy “voel die trek, nee, die noodsaak van die religieuse om in [haar] lewe die ewewig te kan behou” (168). Hierdie diep gelowigheid kan veral gesien word waar Joubert en Anna M. Louw se gesprekke oor geloof en godsdiens opgeteken word in die outobiografie (168–173).

Dit is ’n prominente gegewe dat Joubert, ten spyte van die “afsterwing” van haar tradisionele calvinistiese geloofsiening, tog aanklank vind by ’n vriendin wat sy as “diep gelowige Calvinis” beskryf (168). In ’n openhartige gesprek met Louw vra Joubert (168) aan Louw waarom die kruis en die beeld van ’n sterwende Jesus as simbool vir christenskap dien, eerder as die oop graf, die herrese Christus. Hierdie bepeinsing van Joubert dui weer op ’n ruimer ervaring van die godsdiens, maar gee duidelik aan dat Joubert haarself as ’n christen beskou (169): “Ek het God lief en wil hom dien.” Joubert se intense gebede wanneer sy bekommerd is oor haar man se gesondheid versterk dan ook hierdie gedagte (258): “Die Here het my nog nooit nié gehelp nie ... Die Christusgees is al-sterkte. Hy sal alles ontknoop.” Later in haar lewe word Joubert en haar familie se gedagtes “oorheers deur godsdiens”, iets wat vir haar in hierdie stadium “troos bring” (387). Hierdie gelyktydige verwerping van en behoefte aan geloof en godsdiens sluit sterk aan by Koos Kombuis se verslag oor sy religieuse ervarings in *Seks & drugs & Boeremusiek* (2000), wat in afdeling 6.2.3 ondersoek sal word.

Tog word die outo-etnografiese perspektief op die kerk in die Afrikanermaatskappy, soos veral gesien in die bespreking van *’n Wonderlike geweld* in hoofstuk 3, voortgesit in hierdie teks. *Reisiger* sluit aan by *’n Wonderlike geweld* wanneer Joubert (96–97) geloof en godsdiens aan Afrikaneridentiteit koppel. Haar jong seun vra: “Maar as Afrikaans net vyftig jaar oud is, hoe het Jesus dan Afrikaans gepraat?” (96). Op hierdie

wyse word daar aangesluit by Joubert se verkenning van godsdiens in 'n *Wonderlike geweld*, en dan veral Joubert se jeugdige, naïewe ontkenning van Heese se stelling dat Jesus 'n bruin man was. Later erken Joubert dat haar gesin se “verhouding met die kerk ambivalent is”, maar ook dat die kerk en sy strukture so diep in hul lewens ingebed is dat hulle dit nie kan verwerp nie (180). Naidu (2011:349) maak die volgende opmerking oor godsdienstige instellings in haar outo-etnografiese studie oor religie en feminisme: “[T]here exist multiple religious ‘realities’ that are mediated by institutional and political disciplinary frameworks of power.” Joubert maak melding daarvan dat sy en haar eggenoot saam met hul kinders wil kerk toe gaan, dat hulle hul kinders Sondagskool toe stuur en dat hul kinders aangeneem en voorgestel word (180–181). Al is Joubert sterk gekant teen die segregasiebeleid van die kerk, het sy, veral aanvanklik, 'n behoefte aan die kerkstruktuur (181).

Die invloed van die apartheidsregering op die kerk is 'n volgende outo-etnografiese aspek wat in *Reisiger* onder die loep kom. 'n Voorbeeld hiervan is Joubert se beskrywing van die Excelsiorgroep se jaarlikse uitvoering van gewyde sang en Kersliedere “vir blanke gehore. Gemengde gehore is verbode, ook gemengde kore” (101). Joubert skryf dat dit haar “vergram ... om aan so 'n apartheidsbeperking te moet meedoen, maar daarsonder is daar niks”. Joubert en andere se bemoeienis met 'n nierassige kerk is 'n verdere aspek van die destydse Afrikanersamelewing waaroor daar 'n outo-etnografiese binnestandersperspektief aan die leser gebied word. Veral 'n prominente figuur soos Beyers Naudé se teenkanting teen en verwerping van apartheid val op. Oor Beyers Naudé doen Joubert soos volg verslag (142):

Die kerk moet die staat vooruitloop. 'n Nierassige Christelike kerk. Einde 1960 kom die kerk onder die soeklig. Ons hoop vlam op. By die Cottesloe-konferensie van die Wêreldraad van Kerke – loopafstand van waar ons woon, Klaas doen verslag – word die wette waarop apartheid geskoei is, een vir een met groot meerderhede verwerp.

Die euforie duur nie lank nie. Soos die joernaliste vertel, het vier ouderlinge in 'n Merc gesprong en oornag geja na Bettysbaai waar Verwoerd vakansie hou om hom oor die besluite in te lig. Hy klap die sweep, en by kerkraadsvergaderings dwarsoor die land word die Cottesloe-besluite een ná die ander verwerp. Een predikant, ds. C.F. Beyers Naudé, leraar van die gemeente Aasvoëlkop, staan vas en sê hy sal dit net doen as bewys kan word dat die beginsels onbybels is. Twee jaar later word hy gevra om hoof te word van die Christelike Instituut, 'n nierassige kerklike instelling wat hy help stig het. Daar is groot spanning en

opgewondenheid onder die mense. Veral die joernaliste. Iets is aan die gis. Is Beyers Naudé die leier op wie almal wag? Spekulasie is dat Beyers se stap tot groot konfrontasie tussen die kerk en party kan lei. Dat die skeuring eindelik sal kom, dat daar uiteindelik 'n rol vir anti-apartheid-Afrikaners sal wees.

Op 'n stadium versoek Joubert se dominee haar man om uit die kerk te bedank. Hierop antwoord Steytler dat dit die kerk van sy voorgeslagte is en dat hy nie daarvan beroof sal word deur “dié tydelike polities geïnspireerde aberrasie” nie (181). Hierdie nierassige benadering tot godsdienst is te sien in Joubert se beskrywing van haar akkommodasie van die huiswerkers van Oranjezicht in haar huis vir hul weeklikse sang- en biduur, soos wat dit in die afdeling “Eetkamerkerk” (215–216) beskryf word. Hieroor vra 'n vriendin vir Joubert of haar optrede “in konfrontasie met die kerk” is (216). Na 'n besoek aan 'n Metodiste-kerkdienst, skryf Joubert (263) aan die pers oor haar ontnugtering met die apartheidsideologie in die Afrikanerkerke: “Ek het die kerk van 'n bruin gemeente besoek en is met liefde daar ontvang. Sou ek die gemeentelede kon terugnooi na my kerke en weet hulle sou met liefde ontvang word?” Hierdie verhouding tussen die kerk en godsdienst asook ander sosiopolitieke sake soos rasverhoudinge en apartheid maak dit weereens duidelik dat die verskillende outo-etnografiese betekenisdraers nie as aparte aspekte van Afrikaneridentiteit benader moet word nie, maar dat die komplekse en dinamiese wisselwerking tussen hierdie aspekte juis ondersoek moet word.

In dié afdeling is godsdienst as outo-etnografiese merker bespreek. Daar is gefokus op die outeur en haar tydgenote se ruimer benadering tot religie. Die verweefde aard van die Afrikaner se kerkgebondenheid en sy kulturele selfkonsep is ook ondersoek. Die strewe na 'n nierassige kerk onder apartheid, en veral Afrikaners se rol in hierdie strewe, is ook verken. Patriargie as maatskaplike gegewe in *Reisiger* sal vervolgens in afdeling 4.2.4 ondersoek word.

4.2.4 “Onderdane”: Patriargie

Die patriargale aard van die Afrikanersamelewing wat hierbo in die bespreking van 'n *Wonderlike geweld* uitgelig is, word ook deur verskeie kritici as 'n kerngegewe in *Reisiger* beskou. Roos (2010:167) wys op die “minagtende wyse” waarop 'n skrywer reageer wanneer Joubert haar huwelik en kinders “amper ‘verskonend’ ophaal” as struikelblok tot die skeppende literêre daad. Verder wys Roos op Joubert se “skoonma

se bedenkinge oor werkende vroue, haar eie ma se advies dat uitrustings nie te manlik moet lyk nie” en “ongunstige reaksies wanneer sy afsprake kanselleer omdat Klaas siek is of verlang”, asook die “teenstrydige saambestaan van diensbare moeder en selfsugtige skrywer”. Op hierdie wyse word daar aangesluit by die tweespalt wat hierbo bespreek is tussen Joubert se ervaringe as deel van die “establishment” en tradisionele Afrikanersamelewing enersyds en dié van haar rol as betrokke skrywer en politieke aktivis andersyds. Die bestudering van *Reisiger* vanuit ’n geslagtelike, outo-etnografiese perspektief sluit aan by Ruggiu (2013:13) se bepleiting van die “gendered study” van egodokumente ten opsigte van sosiale identiteit, en Naidu (2011) se beklemtoning van die feministiese toepassing van outo-etnografie.

Reeds vroeg in hierdie outobiografie kom die ondergeskikte rol van die vrou in die Afrikanermaatskappy van die tyd onder die loep wanneer Joubert se skoonma haar ongelukkigheid uitspreek oor die feit dat Joubert vroeg in haar huwelik met Klaas Steytler steeds as onderwyser werk: “’n Vrou wat werk, stel nie haar man eerste nie” (54). Selfs in Joubert se eie gesin is daar sprake van ’n patriargale instelling. Wanneer Joubert ’n “paar weke” van die huis moet weggaan vir ’n werkopdrag, is sy bekommerd dat haar man en familie verwerp sal voel (123). Hierop reageer ’n vriend van Joubert dat “[j]ulle Afrikaanse vroue die mins geëmansipeerde in die wêreld” is. Later in haar lewe word hierdie situasie herhaal wanneer Joubert haar reisplanne moet kanselleer om na haar huis en familie terug te keer.

Die volgende uitlating van Joubert in verband met die posisie wat vroue in die Suid-Afrikaanse politiek beklee, illustreer hoe hulle selfs op hierdie stadium ’n ondergeskikte rol toebedeel is in veral die Afrikanersamelewing van die Nasionale Party-era (85):

Willem van Heerden, redakteur van *Dagbreek en Sondagnuus*, bel my en vra dat ek ’n artikel skryf oor die bydrae van die Afrikaanse vrou tot landsake, vandat sy stemreg gekry het 25 jaar gelede. Dis vir my ’n groot eer; ek doen navorsing, veral in koerantargiewe; ek kom tot die slotsom: bitter min. Die vrou se rol bly maar steeds agter die verversingstafel: in politieke veldtogte, by stryddae en Dingaansfeeste. Bitter min, byna nooit, is die vrou op die politieke verhoog, bitter min, byna nooit, maak sy haar mond oop om ’n eie mening te lug. Of selfs vrae te vra. Dis ongelooflik. Nooit ’n eie mening oor onderwyssake, oor landbou en voedselproduksie of iets wat die landwelsyn raak nie. Met liefdadigheid en in vroueverenigings blom sy, maar wat landsbeleid betref, is sy stom. Net op

Calvinia staan mev. W.B. Steenkamp teen dr. Malan, maar verloor sleg. Slegs een vrou van die Nasionale Party word in die afgelope 25 jaar tot die Volksraad verkies, mev. Mabel Malherbe in 1933. Vir een termyn. Die VP het wel meer vrouelede, op een stadium drie. Wat die Nasionale Party en sy apartheidspolitiek egter betref, bly die land se Afrikanervroue hulle mans se onderdane.

Wanneer Joubert die posisie van die Afrikaner in 'n postnasionalistiese Suid-Afrika oorweeg, voorsien sy dat die “personae” van die tradisionele Afrikaner, “dominee, kerkraad, burgemeester, LV, senator, administrateur”, sal verkrummel. Sy merk op dat daar “baie min vroue op die lys is” (335). Daar word dus hier gesuggereer dat vroue 'n duidelik ondergeskikte rol in die nasionalisties-georiënteerde Afrikanersamelewing gespeel het.

In die bespreking hierbo is besin oor die rol van die vrou in die Afrikanersamelewing soos wat dit beskryf word in *Reisiger*. Soos in die bespreking van Joubert se jeugherinneringe, is daar in hierdie teks weer 'n beklemtoning van die ondergeskiktheid van die vrou. Vervolgens sal die outeur sowel as die Afrikaner se gebondenheid aan Afrika soos vervat in hierdie outobiografie in afdeling 4.2.5 bespreek word.

4.2.5 “Uiteindelike aanvaarding”: Gebondenheid aan Afrika

In *Reisiger* is die outeur se bemoeienis met Afrika en die rol van haar en haar mense in Afrika 'n sentrale outo-etnografiese motief. Gerrit Olivier (2010) beskou Joubert se Afrika-betrokkenheid as 'n sentrale tema in haar outobiografie. Oor die rol van outobiografiese werk in Afrika laat Joubert (2010) haar soos volg uit: “[A]l hoe meer het daar uit Afrika ... outobiografiese werk gekom. Oor die ou koloniale dae, oor die moderne tye, oor aanpassing, heimwee na die oue, vreemdheid van die nuwe, drome vir die toekoms.” Só sluit die outeur aan by Gibbons (2004:vi) se beskouing van “testimonial life writing” as 'n vorm van verwerking van postkoloniale trauma waardeur 'n hervestiging en herskrywing van identiteit nagestreef word (sien afdeling 2.4). Pratt (1992, 1994) dui ook op die outo-etnografie as insiggewend ten opsigte van die verhouding tussen koloniseerder en gekoloniseerde, soos in afdeling 2.6 aangedui. Dit is opvallend dat Joubert se outobiografie volgens haar eie letterkundige ingesteldheid as 'n plekgesentreerde outo-etnografie benader behoort te word. Deur hierdie bemiddeling van die Afrika-outobiografie “is ons vasteland deur die geskrewe

woord aan ons ontbloot en bekend gestel. Soos 'n groot, kleurvolle mosaiek het Afrika begin gloei" (Joubert 2010).

Dit gaan in hierdie outobiografie nie slegs oor die outeur se diep verbintenis met die Afrika-kontinent nie, maar ook die spanning tussen "Afrikaans wees" en "van Afrika wees" (Van der Merwe 2009:11). Olivier (2010) verwys na die outeur se "nuuskierigheid na wat dit mag beteken om deel van Afrika te wees" en hoe hierdie nuuskierigheid haar toelaat om te "ontsnap aan die benouing wat Joubert al hoe meer om haar aangevoel het na die bewindsoorname van Malan in 1948". Roos merk ook die belang van "uiteindelike aanvaarding deur Afrika" op (2010:170). Hierdie begeerte na aanvaarding word vervul met die bekroning van *Die swerffare van Poppie Nongena* as een van die honderd beste boeke van Afrikaskrywers van die twintigste eeu. Joubert skryf dat die toekenning haar terugruk na die lang loop van haar verbintenis met Afrika (440). Beide Roos (2010:170) en Morgan (2010) vermeld Joubert se bemoeienis met "die romantiek en misterie van die onbegrypbare Afrika" (Joubert 2011:42).

Joubert se drang om Afrika te verken, soos reeds te sien in *'n Wonderlike geweld*, is kortliks hierbo in hoofstuk 3 bespreek. Die feit dat Joubert dan die aanvang van hierdie reis as die aanvang van haar volwassenheid beskou, is opmerklik. Die feit dat haar reis dan ook spesifiek deur Afrika is, is 'n belangrike aspek van die teks. Die openingsin van *Reisiger* lui: "Ek het in die herfs van 1948 met die City of London van Kaapstad langs die ooskus van Afrika gevaar, en wonderlike dinge het op die reis met my begin gebeur" (5). Die spesifieke Afrika-kontekstualisering van die teks val op. Dit is merkwaardig dat daar reeds so vroeg in die outobiografie aandag gegee word aan die tema van die Westerling in Afrika. Joubert verwys na die "Griek", "Hollander" en "Engelse" wat haar reisgenote tydens hierdie eerste tog deur Afrika is (5–6). Joubert se beskrywing van hoe die "drie Engelse" reageer wanneer hulle te voet deur die "nat modder" van die wortelboombose moet loop, dui op die vreemdheid van Afrika: die Britte "gee klein gillettjies", "'Good Lord," sê die een. 'Come on, it's Africa,' sê sy vrou, desperaat" (5–6). Die historiese invloed van die Weste op Afrika kom dus vroeg in hierdie outobiografie al ter sprake. Tydens haar verblyf in Kenia besef sy dat Engeland daar, soos elders in Afrika, sy spoor gelaat het (23).

Joubert gaan in haar beskrywing van die Mosambiekse werkers wat sy waarneem tydens haar aanvanklike reis op 'n bykans etnografiese wyse te werk (17):

Ons is in 'n land waar daar nie klere is nie, die mans wat die hout laai, het 'n lappie (deur die boot se mense aan hulle uitgedeel) om die lendene gedraai, maar die vrouens, groot van bou, stewige skouers, boude, borste en fris bene, dra 'n riempie om die middel en 'n bossie blare agter vasgemaak om die gleuf tussen die boude te bedek, en van voor hang 'n groter tros blare. Soos hulle loop, wip die bossies blare op en af, die donker borste met die lang swart tepels hang en swaai na eie wil.

Die tema “Afrikaner en Afrika” (246) boei Joubert steeds later in haar lewe. Dit is vir haar van groot belang om meer kennis oor haar én “ons geestesgoedere” te probeer bekom. Joubert vergelyk die Afrikaner soos volg met “sy swart buurman” (246):

Albei, Afrikaner en Afrikaan, is: leiervolgelinge, magaanhangers, het die “kortvatmentaliteit”, is grondhonger, voer grondpolitiek, is ook natuurvernielers. Besit 'n mate van argeloosheid en onbekommerdheid in politiek, munt uit in kollektiewe optrede en siel, het 'n sterk psigiese streep, vergelyk Afrikaners se stryddae of feeste, swartes se feeste. Albei kan wreed wees, is konserwatief. Albei het 'n geleerdheidsmanie. Albei is konserwatief maar sterk familiegerig.

Met hierdie vergelyking sit die outeur haar etnografiese inslag ten opsigte van Afrika (en die inwoners) voort, maar laat val ook die fokus op 'n outo-etnografiese wyse op die Afrikaner sêlf, veral wat sy of haar rol en plek in Afrika aangaan. Teen die agtergrond van die Afrikaner se vorming “via die Hollander, Fransman, Duitser ... uit die sfeer van die Renaissance”, maar tog onvermydelik in Afrika, beskou Joubert die Afrikaner as 'n “mens nog in wording”, maar tog as na “aan die matriks waaruit ons kom, die aarde waaruit ons groei en wat ons voed. En dit is Afrika” (246–247). Sy bepeins die moontlike benadering tot die Afrikaner se posisie in die vestiging van 'n nuwe identiteit as 'n “Nuwe Afrikaan” (247). Tog is daar vir die outeur 'n twyfelagtigheid aan hierdie begrip verbonde: “Miskien mislei ons onself as ons nog dink daar is 'n plek vir die witman in Afrika. Miskien is dit yslike selfbedrog” (247). Die outeur bepleit 'n Afrika-bewustheid by wit mense, en veral by Afrikaners, maar wonder of sulke bewustheid vir witmense penetreerbaar en aanneembaar is (247). Só word daar weer oor die plek van die “Westerling in Afrika” gepeins (307). Joubert maak die gevolgtrekking dat witmense se “doel” in Afrika nie is om op te voed nie (soos wat sy van kleins af geleer is nie), maar dat hulle hier is om ván Afrika te leer (307). Met hierdie oorweging sluit die outeur aan by Knight (2011:8) en Akai (2011) wat in die

outobiografiese genre 'n behoefte aan die bevestiging van kulturele verskil bespeur (sien afdeling 2.5). Alsop (2002) benader die konsep van verwydering van 'n tuiste binne 'n outo-etnografiese konteks soos volg:

Leaving is prerequisite to transcending self and society, whether studying a far-away culture or the neighborhood culture. However, leaving also enables a different and deeper understanding of what we left at home. In this exploration I will interweave the two very human states of being at home and being away, both in the literal sense of studying one's "own" and the "other" culture, and in the metaphorical sense of studying the known and the unknown within the field of the ethnographic endeavor. The look back home emerges as a chance to practice self-reflexivity.

Alhoewel Daymond en Visagie (2012:727) aanvoer dat die outo-etnografiese toon afneem met die beskrywing van Joubert se reise deur Afrika in haar outobiografieë, kan daar aangevoer word dat haar oorwegings juis outo-etnografies geïnterpreteer kan word omdat dit so direk spreek tot samelewingsidentiteit.

Joubert se sterk verbintenis met Afrika word voortgesit in die beskrywing van haar voortdurende reise deur die kontinent. Reeds sewe jaar na die aanvang van Joubert se outobiografie, in 1955, beplan sy vir haar gesin 'n reis na die destydse Rhodesië. Hierdie vakansietog word breedvoerig bespreek in die afdeling getiteld "2.7 Njassaland" (75–82). Dit is tydens hierdie reis waar vrees vir die eerste keer gekoppel word aan die outeur se gevoelsgebondenheid aan Afrika. Wanneer Joubert se dogter siek word tydens die reis, het sy "bedenkinge" oor die tog: "Vir die eerste keer is ek skrikkerig vir Afrika, erger as skrikkerig, ek is vol vrees.. Na hierdie reis voel Joubert so sterk ontnugter dat sy teenoor haar man erken dat sy Afrika uit haar moet skeur (82). Hierdie teenstrydige gevoel by Joubert is veral insiggewend in haar soeke na 'n plek in Afrika as Afrikaner, sowel as die twyfel wat daarmee gepaard gaan. Joubert se gehegtheid aan Afrika is ook te sien in haar groeiende bekommernis oor die implikasies van emigrasie ten opsigte van die posisie van Afrikaans en die Afrikaner, nie net in Afrika nie, maar ook wêreldwyd (Roos 168–169). In 'n postapartheid Suid-Afrika wonder die outeur wanneer dit haar beurt sal wees om haar kinders te sien emigreer (345).

Nog 'n reis wat in besonderhede beskryf word in *Reisiger*, is dié na Madagaskar (121–126). Wanneer sy die eerste keer na Madagaskar reis, besin Joubert (121–122) soos

volg oor hierdie land: “So vlak by Suid-Afrika, feitlik ’n buurland. ’n Afsonderlike deel van Afrika? Waarom het dit my nog nooit so getref nie?” Ook hier oorweeg sy die invloed van Afrika se koloniale geskiedenis op die hedendaagse werklikheid. Joubert (124) skryf byvoorbeeld dat die land se president, Philibert Tsiranana, na volkseenheid op die eiland strewe ten spyte van die groot verskeidenheid rasse, maar terselfdertyd proklameer “daar kom nié nuwes uit Frankryk nie!” Hierdie spanning tussen verskillende bevolkingsgroepe en die gepaardgaande magsverhoudinge stem sterk ooreen met die rassesituasie in Suid-Afrika soos hierbo in afdeling 3.2.1 bespreek is.

Tydens Joubert se volgende reis na Mosambiek is dit weer opvallend dat Joubert haar ervaring van Afrika aan haar eie Europese herkoms koppel (131). Tydens hierdie reis wil sy gaan na “die oudste binnelandse Europese neersetting in Suider-Afrika”, en verklaar dat die “rol van die Europeër in Afrika” haar steeds boei (130). Ook in haar beskrywing van Mosambiek geniet die rassesituasie en politieke werklikheid voorkeur. ’n Werksreis na Angola word vervolgens in die teks aan die leser voorgehou (181–187) en weer word die sosiopolitieke situasie breedvoerig oorweeg en bepeins (en die ooreenkomste daarvan met dié van Suid-Afrika uitgelig). Later, tydens die oorlog in Angola en Joubert se verslaggewing daarvan, word haar vrese en onsekerheid oor die plek van ’n wit bevolking bewaarheid wanneer sy “wit mense op die vlug in Afrika” sien (202).

Uit die bespreking hierbo is dit opvallend dat Joubert se outo-etnografiese benadering tot die plek van die wit mens, en spesifiek die Afrikaner, in Afrika neerslag vind in haar diepe verbintenis tot hierdie kontinent. Die plek van die Afrikaner as “vreemdeling” in Afrika word deeglik oorweeg in Joubert se teks, maar tog spreek haar identifikasie met Afrika ’n sentrale aspek van Afrikaneridentiteit aan, naamlik die Afrika-herkoms. Op hierdie manier word daar geskakel met die tradisionele, nasionalistiese siening van Suid-Afrika en Afrika as die Afrikaner se vaderland, asook die spanning tussen wit wees en deel wees van Afrika. Tog weerspieël Joubert se soeke na aanvaarding in en deur Afrika die problematiek van moderne Afrikaners, synde die soeke na ’n regmatige plek in die samelewing van Afrika as werklik geïntegreerde en multikulturele bestaanswêreld.

In afdeling 4.2.6 sal die Afrikaanse taal en letterkunde as outo-etnografiese betekenisdraers bepreek word.

4.2.6 “Taalpatriot”: Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde

Joubert se *Reisiger* bied aan die leser ’n besonder gedetailleerde insig in die Afrikaanse letterkundige kring van veral die 1950’s en later. Myburgh (2010) wys byvoorbeeld op die outeur se intieme kennis van die Sestigers. Morgan (2010) verwys na Joubert se noue betrokkenheid by skrywers soos Jan Rabie, Ingrid Jonker, André P. Brink, Uys Krige, Audrey Blignaut, Anna Louw en Rykie van Reenen. Olivier (2010) beskou die beskrywings van hierdie persone as “’n reeks onvergeetlike portrette van skrywers en openbare figure”.

Dit is insiggewend dat Joubert se skrywersvriend Jan Rabie, na wie daar ook hierbo in die bespreking van *’n Wonderlike geweld* verwys is, reeds binne die eerste bladsye van *Reisiger* aan die leser voorgestel word. Daar kan geargumenteer word dat Jan Rabie ’n sentrale figuur word in die uitbeelding van talle van Joubert se tydgenootlike skrywers, en daar word regdeur die teks van hom melding gemaak. Die verskyning van Rabie se 21 word allerweë bestempel as ’n geskiedkundige mylpaal in die Afrikaanse letterkunde (94). Ingrid Jonker is ’n ander literêre figuur wat in hierdie outobiografie onder bespreking kom (135–136). Weer is die outeur daartoe in staat om ’n binnestandersblik op hierdie digter te gee weens haar persoonlike verhouding met Jonker. Met die toekenning van die Eugène Marais-prys aan Joubert vir *Ons wag op die kaptein*, lewer Joubert kommentaar op die vernuwende invloed van skrywers soos André P. Brink, Dolf van Niekerk en Abraham de Vries (138). Die werk van Klaas Steytler, Joubert se man, kom onder die loep en dit is veral sy publikasies onder die skuilnaam Jan Harmse wat positiewe kritiek uitlok onder meer gevestigde skrywers van die tyd (214–215).

Breyten Breytenbach beklee ’n prominente posisie in Joubert se beskrywing van tydgenootlike skrywers. Sy beskryf Breytenbach se vroeë werk as “nuut en opwindend”, en voer aan dat hy Afrikaans skielik “lewendig, bokspringend, vitaal” gemaak het (173). Breytenbach se politieke betrokkenheid word uit die staanspoor benadruk met die opmerking dat hy die “eerste spyker in die apartheidskis geslaan” het (173). As beoordelaar van die CNA-prys word Joubert se man selfs deur die destydse Eerste

Minister, John Vorster, genader om nié die prys aan Breytenbach toe te ken nie. Joubert beskou Breytenbach se “haat/liefde vir sy land” as een van die kerntemas in sy poësie en identifiseer dit as ’n aspek wat sterk aansluit by haar eie letterkundige benadering (173).

Die breedvoerige beskrywing van Joubert se vakansiewoning op Onrus bied weer ’n persoonlike perspektief op die lewens en werk van medeskrywers en ander letterkundiges (206–209):

Ons word deel van die vakansiesamelewing: Koos en Nakkie Human, Uys Krige, Jack Cope, Simon en Jackie Rappoport. Later koop Stephen en Elizabeth le Roux ’n huis op die skiereiland en nog later Chris en Katinka Barnard net vlak oorkant Jan en Marjorie. Breyten Breytenbach se ouers, “Oubaas en Ounooi”, koop ’n huis in Krigestraat, nie ver van ons nie. Ons sien Breyten en sy vrou, Yolande, af en toe by Jan.

Dit is op hierdie stadium van haar noue kontak met invloedryke skrywers wat Breyten Breytenbach in hegtenis geneem word. Hieroor spreek die outeur haar soos volg uit (206):

Ons weet nie wat Breyten met sy optrede wou bereik nie. Tog begryp ons hoekom hy iets wou doen. Ons deel sy totale frustrasie. Hoe solieder die blok Afrikaners in die Nasionale Party word – en met elke verkiesing groei die ondersteunerstal – des te meer is daar rede vir daadwerklike verset.

Die verband tussen die letterkunde en die skeppers daarvan aan die een kant en politieke verset aan die ander kant word hier weer duidelik. Joubert tipeer die Onrus-gemeenskap as “uitgesproke teen Apartheid” (207).

Athol Fugard is ’n volgende letterkundige figuur van wie Joubert ’n persoonlike skets skep (126–127). Haar binnestandersblik op dié skrywer en sy werk word aan die landsituasie gekoppel: “Dit gaan deur die sterkste skeidsmure bars. Dit móét groot gehore kry. ... Ons swyg voor die geweldige krag van Fugard se werk” (127).

Soos hierbo in afdeling 4.1 reeds genoem is, bied hierdie outobiografie ook aan die leser ’n binnestandersblik op die ontwikkeling van verskeie letterkundige bewegings en organisasies. Een hiervan is die Afrikaanse Skrywerskring, wat vroeg reeds in die teks onder die loep kom (88–90). Hierdie groepe se betrokkenheid by landsgebeure is ’n aspek wat veral aandag geniet. Jan Rabie spreek die Afrikaanse Skrywerskring toe en

bepleit verset teen sensuur: “Julle, as skrywers, moet protesteer. Ons moet keer voordat die ding op ons is” (92). Die kwessie rondom sensuur bly ’n voortdurende bemoeienis by die verskeie letterkundige forums en groepe wat in die teks bespreek word.

Die letterkundige beweging waarvan Joubert die mees indringende verslag doen in *Reisiger* is sekerlik die Afrikaanse Skrywersgilde – ’n liggaam waarby die outeur vanaf die stigting ten nouste betrokke is. Die status van die skrywer as binnestander van hierdie groepering, en by die kulturele praktyk, soos wat deur Strathern (1987:17), Reed-Danahay (1997:6) en Brandes (1982:18) in verband met die outo-etnografie beklemtoon word, kom veral teen hierdie agtergrond na vore. Die wisselwerking tussen die letterkundige kunste en die destydse Suid-Afrikaanse politieke werklikheid word hier opnuut beklemtoon. Joubert beweer dat die hoofdoel van die Afrikaanse Skrywersgilde is om staatsensuur te beveg (216). Dit is dan ook in die middel sewentigerjare wat André P. Brink se *Kennis van die aand* (1973) verbied word. Die politieke strekking van hierdie beweging word weer uitgelig wanneer die besluit geneem word om Anna M. Louw nie as lid te aanvaar nie, omdat sy op die Publikasieraad dien (218–219). Vroeë lede van en ander figure betrokke by die Skrywersgilde waarvoor Joubert verslag doen, sluit in Bartho Smit, Chris Barnard, Ernst Lindenberg, Anna M. Louw, Jan Rabie, Phil du Plessis, Braam de Vries, Jan Spies, P.G. du Plessis, Ampie Coetzee, Piet Haasbroek, Welma Odendaal, Fanie Olivier, John Miles, Etienne Leroux, Wilma Stockenström en Rosa Keet (216–218).

Die sterk verband wat gelê word tussen hierdie letterkundige beweging, veral in die oorsprongsfase, en Afrikaneridentiteit is opvallend. Joubert self stel voor dat ’n Suid-Afrikaanse Skrywersgilde op die been gebring word met vier amptelike tale: “Afrikaans, Engels, ’n taal uit die Ngunigroep en een uit die Sothogroep” (218). Die progressiewe kulturele ingesteldheid van sommige van hierdie skrywers word hierdeur bewys. Andersyds is dit insiggewend dat hierdie voorstel afgestem word en die naam “Afrikaanse Skrywersgilde” gekies word.

Lede van die Afrikaanse Skrywersgilde se uiteenlopende gevoelens jeens “die skrywer se morele plig om protes teen die politieke bestel te verwoord”, demonstreer die prominensie van die veranderende rol van die letterkunde as kulturele en politieke

praktyk (218). Joubert dui op die wyse waarop die “begrip ‘betrokke’, ‘committed’, “engagé’ ... van alle kante beskou” word. Terwyl sommige lede daarteen “waarsku dat ‘betrokkenheid’ nie ’n modewoord moet word nie”, voel almal dat skrywers eerlik moet wees, en dat dit nie verhelp kan word as “politieke standpunte” die werk beïnvloed nie (218–219). Die volgende gewaarwording by Joubert is ’n belangrike outo-etnografiese insig in die invloed en aard van hierdie beweging, veral in verband met die Suid-Afrikaanse politieke werklikheid en Afrikaneridentiteit (219):

Hoe kan mens anders as betrokke wees? Wat my geweldig emosioneel ontroer, is die saamwees met ’n groep Afrikaanse skrywers wat selfstandig dink en die regering se beleid teenstaan. Dis vir my ’n tuiskoms. Die ou knoop en spanning by my van Afrikaanse skrywer wees, maar nie ’n Patriot nie, is deurgehak. Ons is juis patriotte omdat ons die regering teenstaan ... Ons is Taalpatriotte.

Die wisselwerking tussen die Afrikaanse Skrywersgilde en die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns word teen hierdie agtergrond van georganiseerde verset benader. Wanneer Jan Rabie die bruin Richard van der Ross voorstel as lid van die Akademie, word die rassitiese aard van hierdie nasionale instelling aan die kaak gestel (222–223). Die Akademie se onwilligheid om bruin Afrikaanse skrywers as lede te aanvaar, lei tot die bedanking van die sewe lede van die Akademie wat ook aan die Afrikaanse Skrywersgilde behoort (223). ’n Verdere wyse waarop die Afrikaanse Skrywersgilde op ’n sosiale en maatskaplike wyse betrokke raak, is hul ondersteuning van swart Afrikaansonderwysers van Soweto (243–245). Weereens is daar by Joubert en haar binnekring ’n poging om taal en letterkunde in te span as bemiddelaar van rasseverdraagsaamheid.

’n Hoogtepunt van die Afrikaanse Skrywersgilde se politieke betrokkenheid word in die tagtigerjare bereik wanneer daar direk met die destydse staatspresident, P.W. Botha, in gesprek getree word oor politieke sake in die algemeen, maar meer spesifiek sensuur. Die skerp kritiese ope brief van André P. Brink aan P.W. Botha is ’n voorbeeld hiervan (295–296). Die Gilde stuur ook ’n afskrif van ’n mosie wat op ’n beraad aanvaar is (277–278):

Die Afrikaanse Skrywersgilde bly gebonde aan die beginsel van skeppingsvryheid en is gekant teen enige vorm van onderdrukking daarvan, hetsy deur middel van sensuur of andersins. Die regulasies gepromulgeer onder die huidige noodtoestand met direkte perssensuur en die muilband van organisasies en

persone smoor die essensiële uitruil van menings sowel as die kreatiwiteit wat onontbeerlik is vir die groei van 'n gesonder samelewing en sy kultuur.

Die rol van die Afrikaanse Skrywersgilde in 'n nuwe bedeling word ook oorweeg. Onsekerhede oor samewerking met 'n ANC-regering en die rol van Afrikaans in 'n vrye samelewing is van die sake wat tydens 'n beraad van die Gilde in 1989 bespreek is (340–345): “Die dwingendheid en dringendheid van die Gilde teen die ou bedeling, veral teen strawwe sensuur, is weggekalwer. Maar ek voel sterk dat daar in die onseker toekoms tog vir ons 'n rol sal wees” (344).

Die outo-etnografiese perspektief op veral betrokke en selfs versetliteratuur wat hierdie outobiografie die leser bied, word deur verskeie kritici raakgesien. Roos (2010:167) se opmerking in verband met Joubert se aktivistiese betrokkenheid by verbanne en swart letterkunde is reeds in die inleiding hierbo genoem. Die Suid-Afrikaanse letterkunde wat vroeg in *Reisiger* genoem word, word pertinent aan rasseverhoudinge gekoppel. Wanneer Joubert Alan Paton se *Cry the beloved country* lees, ontroer dit haar: “Ek lees die boek met ontsetting. Ek voel 'n knaende pyn van *tevergeefse lojaliteit* in my maag. *Die boek is 'n aanklag teen my mense*. Oor dinge wat ek as vanselfsprekend aangeneem het, swart arbeid, wit beheer” (28; my kursivering). Die letterkunde word dus beskou as 'n outo-etnografiese medium, waarin sosiokulturele en -politieke sake aangespreek word. Hierdie outo-etnografiese beskouing word dan ook aan 'n “aanklag” gekoppel, wat verder die outeur noodsaak om óf 'n belydende óf apologetiese houding in te neem. Sodanige introspeksie lei by Joubert tot 'n konflik tussen “ingebedde, *tevergeefse lojaliteit*” en skuldgevoelens oor haar naïewe, rassistiese aannames (28).

Dit is tydens die middel sewentigerjare wat Joubert vir die eerste keer plaaslike swart skrywers ontmoet. Hierdie ontmoetings word gefasiliteer deur Jan Rabie en Richard Rive (209–210), en hierdie groep skrywers sluit in Ezekiel Mphahlele, Oswald Mtshali en Sipho Sepamla. Dit is 'n opvallende outo-etnografiese gegewe dat Joubert hier swart en wit betrokke en versetliteratuur teenoor mekaar stel. Die outeur haal byvoorbeeld een van hierdie swart skrywers soos volg aan: “They write about our wounds. We áre the wounds” (210). Deur sulke ooreenkomste, maar ook verskille tussen die swart en wit Suid-Afrikaanse letterkundes te oorweeg, maak Joubert nie net 'n vrugbare literêr-

historiese benadering tot die teks moontlik nie, maar veronderstel sy ook 'n outo-etnografiese perspektief.

Die vergelyking tussen die ontwikkeling van eietydse Afrikaanse en swart literatuur vind neerslag wanneer Joubert blootgestel word aan 'n "soortgelyke literêre gisting" as dié van die Afrikaanse Sestigters (211). Hierdie beweging het terugskouend bekendgestaan as die "Sophiatown Renaissance". Oor hierdie groep skryf die outeur (211):

Die blad *The Classic*, later *The New Classic*, publiseer kortverhale van jong swart skrywers en artikels van jong swart joernaliste. Waar die drif agter die wit Sestigters gedeeltelik was om hul grense te verskuif, Afrika-bande opsy te lê, Europees, Parys-georiënteerd te begin werk, wou die jong swart Sestigters hulle self vind as swart mense van Afrika, nie na-aap-wittes nie.

Joubert trek ook verdere verbande tussen wit Afrikaanse en swart literêre bewegings. Die outeur beskou Oswald Mtshali, Wally Serote en Sipho Sepamla as Soweto se "driemanskap digters" van die swart publiek en vergelyk dit met die tipering van Leipoldt, Cilliers en Totius as die Afrikaanse driemanskap (213-214). Dit is merkwaardig dat die outeur die opmerking maak dat hierdie digters se werk "tot die wit publiek gerig is", en dat hierdie "eerste digbundels nie verbied [is] nie", al is dit "by tye rou en bitter, by tye uitdagend swart" (214). Joubert beklemtoon die Afrikanersamelewing se onkunde en apatie jeens hierdie literatuur wanneer sy aanvoer dat Afrikaanse lesers nie hierdie tekste ken of lees nie.

Haar ontdekking van swart Suid-Afrikaanse letterkunde lei tot Joubert se verdere belangstelling in die "swart letterkunde [van] ons tyd" (212). Joubert beywer haar verder vir die bekendstelling van swart letterkunde aan die Afrikaanse publiek. Sy beskryf ook die wyse waarop ander Afrikaners hulle vir hierdie saak beywer en noem byvoorbeeld hoe Schalk Pienaar, destydse boekeredakteur by *Die Burger*, "op elke boekeblad 'n resensie of 'n bekendstelling van 'n swart skrywer [wil] plaas. Nie net plaaslik nie, maar uit die res van Afrika ook." Hierdie aanduiding dat invloedryke Afrikaners in die media ook 'n bewustheid vir die sogenaamde "swart letterkunde" wou bewerkstellig, is 'n verdere voorbeeld van hoe die sosiokulturele ingesteldhede en oortuigings binne die breër Afrikanersamelewing besig was om te verander en te

ontwikkel, met die letterkunde as 'n sentrale meganisme én uitvloeisel van hierdie ontwikkeling.

Joubert beskryf in haar outobiografie ook hoe sy gepoog het om gevestigde letterkundiges by die versetbeweging teen die rasgedrewe landsbestel te betrek. Roos (2010:167) verwys na Joubert se pleidooi aan M.E.R. om 'n versetbeweging teen apartheid te lei, wat onbeantwoord sou bly. Joubert pleit by Rothmann om só 'n beweging te lei teen 'n "politieke bestel wat besig is om 'n onomkeerbare kloof te dwing tussen wit en swart en bruin mense en waarvan die uiteinde net dood en verskrikking kan wees" (86). In hierdie fase van *Reisiger* word daar ook in gesprek getree met N.P. van Wyk Louw en sy werk *Lojale verset*. Joubert is van mening "selfs die titel skram weg van die werklikheid. Verset wat Lojaal is, is 'n powere soort verset, die woorde is weersprekend" (85–86). In 'n onderhoud met Francois Smith (2009) merk sy op dat lojale verset "rubbish" is. Op hierdie wyse word die Afrikaanse letterkunde dan deur Joubert betrek by die aspekte van lojaliteit en verraad wat kenmerkend is van apologie en belydenis (sien afdeling 4.3).

Elsa Joubert se intens persoonlike beskrywings van haar eie rol in hierdie letterkundige sfeer bied veral aan die leser 'n binnestandersperspektief op 'n kritieke histories-sosiale ontwikkeling.

Joubert besin in *Reisiger* deurlopend oor die oorsprong van haar eie publikasies. Een voorbeeld hiervan is die outeur se relaas oor die skryf van die roman *Ons wag op die kaptein* (1964). Uit die staanspoor is dit duidelik dat Joubert haar eie letterkundige werk aan bepaalde sosiopolitieke en aktuele werklikhede koppel. Hierdie roman is gegrond op 'n koerantberig oor die aanval op twaalf blankes deur "'n swart bende [op] 'n plaas in Noord-Angola" (127). Oor die impak van hierdie boek op die Suid-Afrikaanse samelewing skryf Joubert dat dit vir haar groot bevrediging verskaf dat die teks "veral onder jong mense" vrae en argumente ontketen en dat hulle "daaroor argumenteer" (132–133). Dit is insiggewend dat Joubert se eggenoot op hierdie stadium ook skryf aan 'n teks met 'n sterk politieke strekking (137). Dié verhaal handel oor die "opkoms en daarna die disintegrasie van 'n *politieke volksman* en leier. Disintegrasie kom wanneer sy *gewete* hom begin ry. Dan word hy 'n opwekkingsprediker wat in sakke

rondloop, na die woestyn gaan, *wil boete doen*" (my kursivering). Die sosiopolitieke word dus deurgaans aan skuld en belydenis gekoppel.

Die beskrywing van *Bonga* (1971) se ontstaan is nog 'n voorbeeld van Joubert se aktuele en sosiokulturele benadering tot haar eie tekste (174–180). Ras tree weer as kritiese romangegegewe op die voorgrond wanneer die outeur haar begeerte te kenne gee om dié "halfbloed" se verhaal neer te pen. Die gemengde reaksie op die boek gee die leser insig in die sosiokulturele omstandighede van die tyd. Joubert beskryf die wyse waarop "meer as een groep vroueafgevaardigdes ... by die uitgewers en ook die voorskryfkomitee van die Departement van Onderwys" oor die voorgeskrewe roman kla. Party onderwysers skryf weer aan Joubert "dat hulle dit geniet om die boek te behandel", aangesien dit vrugbare bespreking uitlok (180). Dié impak van *Bonga* op die leserspubliek weerspieël die gemengde oortuigings rondom rasse- en politieke sake in die algemeen.

Joubert se mees invloedryke en bekroonde literêre werk is ongetwyfeld *Die swerffare van Poppie Nongena* (1973). Die outeur wy dan ook 'n hoofstuk van haar outobiografie aan die ontstaan, skryf en ontvangs van hierdie teks (226–268), waarin Joubert se aktuele, Suid-Afrika-gesentreerde benadering tot die letterkunde bevestig word. Die invloed van hierdie roman op die wyse waarop Afrikaners hul eie identiteit beskou, en veral ook die wyse waarop hulle swart Suid-Afrikaners benader, kan nie oorbeklemtoon word nie. Die lesers van hierdie teks ervaar dan telkens 'n gevoel van eenheid en empatie met hul swart landgenote. 'n Boer van die Vrystaat skryf byvoorbeeld aan Joubert: "'Ek neem elke week my kinders na die dorpskool ... [E]k ry verby die lokasie links van die pad en dog altyd dis maar 'n vuil nes van onheil, toe lees ek jou boek vannag en ek ry vanoggend daar verby en ek dink: Daar woon mense daar met gesinne soos my gesin" (235). Joubert berig ook oor 'n dosent in politieke filosofie wat beweer dat die roman sy "wêreld verdubbel" het (235). Die uiteenlopende bronne van hierdie uitsprake wat Joubert betrek, illustreer die wye impak van hierdie teks, en noop 'n outo-etnografiese interpretasie van hierdie beskrywings in *Reisiger*.

Die depressie en angs waarin Joubert verval na die verskyning van *Die swerffare van Poppie Nongena* word breedvoerig in *Reisiger* beskryf. Joubert (235) voel "oorweldig" deur die ontvangs van en polemieë rondom die roman. Die negatiewe kommentaar wat

dit uitlok onder lede van die Afrikaner-establishment moet ook hier oorweeg word (237):

Een van die predikantsvroue van ons gemeente kom besoek my. “Hoe kon jy ons volk se vuil wasgoed so in die openbaar was?” vra sy. “Omdat *dit waar is en ons dit moet weet*,” antwoord ek, baie dapper, maar later keil dit my op. (my kursivering.)

Die feit dat dit hier vir sekere Afrikaners oënskynlik gaan oor “ons volk” se “vuil wasgoed” wat in die “openbaar” gewas word, en dat hierdie skuld openbaar gemaak “moet” word omdat dit “waar” is, koppel die ontvangs van die roman ten sterkste aan ’n sekere noodgedwonge skuldbelydenis. Die spesifieke verband tussen dié publikasie en die begrippe belydenis en apologie word verder in afdeling 4.3 bespreek. Dit is teen hierdie agtergrond wat Joubert se psigiese insinking na die verskyning van haar bekroonde roman benader moet word. Die ooreenkomste tussen Joubert se geestestoestand in hierdie stadium kan vergelyk word met die jeugdige Joubert se emosionele opgewondenheid en fisieke uitputting tydens die eeufeesvieringe in 1938 (soos wat dit in *’n Wonderlike geweld* beskryf word). Die (latere) skommeling in Joubert se gemoedstoestand kan gekoppel word aan die outeur se onbewuste innerlike stryd aangaande haar Afrikaneridentiteit. Oor die dramatisering van die roman skryf Joubert soos volg (240):

My knaende vrees was dat die opvoering deur oordrywing en manipulasie gebruik kon word as bloot ’n politieke wapen teen die regering. Al was ek anti-regering, wou ek keer dat ’n menslike storie wat tot alle lae van die bevolking spreek en baie intellektuele debat ontketen, geweldig baie vrae laat ontstaan, direk as ’n politieke pamflet misbruik word, soos so maklik kon gebeur. Die woorde: Wanneer gaan verset oor in verraad? het by my gespook.

Die skrywer se beklemtoning van taal as kernaspek in terme van die outo-etnografiese belang daarvan geniet in die resepsie en kritiek van *Reisiger* ook aandag. Die Afrikaanse taal word deur Morgan (2010) as Joubert se “kosbaarste instrument” beskryf en sy noem *Reisiger* ’n “liefdesverklaring aan Afrikaans”. Die feit dat juis Afrikaans Joubert se medium is en dat hierdie feit gekoppel word aan haar gehegtheid aan Afrika vind ook neerslag in ’n onderhoud met Francois Smith (2009), waar hy haar mening soos volg verwoord:

Maar net so seker weet sy dat sy 'n "taalpatriot" wil wees, al is die begrip deesdae 'n vloekwoord. En indien die insluiting van *Poppie* as een van die honderd beste boeke deur Afrikaskrywers die hoogtepunt van haar loopbaan is, kwalifiseer sy dit nou soos volg: "Het jy opgelet dat net my boek en Eugène Marais s'n se titels in Afrikaans aangegee is? Dit het vir my baie beteken."

Hierdie gebondenheid aan haar taal (asook kontinent, soos hierbo in afdeling 4.2.6 bespreek) kan dus gekoppel word aan die begrippe van apologie en belydenis, aangesien dit by die outeur 'n bepaalde sin van verantwoordelikheid skep. Die rede vir die skrywer se terugkeer (beide fisies en tematies in haar skryfwerk) na Afrika en veral Suid-Afrika word soos volg deur Joubert verduidelik (49): "Omrede my taal, wat my medium is, omrede my gehegtheid aan die stuk aarde waarop ek gebore is, en, voel ek, omrede 'n gevoel van betrokkenheid, selfs verantwoordelikheid teenoor hierdie stukkie aarde."

Joubert se berigging oor die jaar van die "Wonder van Afrikaans" is insiggewend weens die verhouding tussen taal enersyds en kulturele, etniese en nasionale identiteit andersyds wat daarin manifesteer (96). Die outeur kontrasteer die feestelikhede van wit en bruin gemeenskappe. Sy "probeer geesdrif opwek" vir die Eerste Taalbeweging en die Patriot, maar "belangstelling was daar ook nie juis nie" (96–97). By die bruin skool waar Joubert ook betrokke is by die feesvieringe, heers 'n gees van feestelikheid. Joubert beskryf in detail opgewonde, entoesiastiese kinders wat "in hulle honderde, in hulle duisendtalle marsjeer". Die emosionele beskrywing van hierdie gebeurtenis, asook die bruin gemeenskap se "blydschap oor hulle taal" vorm 'n pertinente parallel met die beskrywing van die eeufeesvieringe wat in 'n *Wonderlike geweld* hierbo verken is. Dit is opmerklik dat hierdie fees, en dan spesifiek die bruin gemeenskap se viering daarvan, deur Joubert aan die begrip "volk" gekoppel word (97). Joubert se jeugdige aannames oor taal en Afrikaneridentiteit word hier opnuut uitgedaag wanneer sy W.J. Bergins soos volg aanhaal: "Een van die faktore wat ons sal help om die reis met ons blanke vriende mee te maak, is om aan hulle taal en ons s'n onwrikbaar vas te hou, sodoende sal daar nie vervreemding tussen ons en hulle geskied nie" (98). Hierdie ervaring het 'n ontugterende effek op Joubert (97):

Is dit die vervreemding van my jeug, van onkunde, onwilligheid om te ken, afbakening? Ek weet nie. Nie net die ongeloofbare vervreemding van die Paarlde

nie, maar ook die nege jaar hier in Johannesburg, met geen kennis van, geen vriendskap met hierdie duisende mense wat jubel in Afrikaans nie?

Taal asook etniese, kulturele en nasionale identiteit kom ook onder die loep met Joubert se vertellings oor die destyde tuislande. Dit val haar op dat daar by die tuisland-universiteite onenigheid is oor die begrip van moedertaalonderrig en die publikasietaal van swart skrywers. Volgens sekere akademici by hierdie universiteite bring “[m]oedertaalverskansing ... etniese verdeling, of, andersom, etniese verdeling is noodsaaklik vir moedertaalonderwys” (192). Hierdie verskillende houdings teenoor taal as identiteitsmerker noodsaak die outeur om haar eie oortuigings in hierdie verband te heroorweeg. Sy word byvoorbeeld deur ’n dosent gekonfronteer met die volgende uitspraak: “Etniese en kultuurverskille is nie so fundamenteel om nasionale eenheid daarvoor te ondermyn nie” (192–193). Op hierdie manier word die twyfelagtige en komplekse aard van Afrikaneridentiteit in ’n veelrassige en multikulturele Suid-Afrika in die gedrang gebring. Hierdie teenoormekaarstelling van taal en etniese bewussyn word voortgesit tydens ’n gesprek tussen Joubert en swart vriende (196). Wanneer Joubert vra hoe ’n sekere vrou voel oor etniese verdeling, reageer die vrou soos volg: “Black consciousness – especially our world-wide ‘Black is Beautiful’ campaign – completely disregards ethnic grouping.” Die vrou se man voeg by dat die swart mense nie so sterk oor taal voel nie, dat taal nie hulle onderskeidende faktor is nie, maar dat velkleur wel die onderskeidende faktor is (196).

In 1985 besoek Joubert Argentinië om die eerste Argentinse Internasionale Skrywerskongres by te woon. ’n Hele hoofstuk van *Reisiger* word aan hierdie besoek gewy (269–280). In hierdie hoofstuk word taal en letterkunde opnuut vanuit ’n outo-etnografiese konteks benader. Een van die temas wat Joubert aanspreek, is dan “die skrywer as woordelike herleier van historiese en sosiale werklikhede” (270). Die politieke atmosfeer wat by hierdie kongres heers, asook die politieke werklikhede van Suid-Amerikaanse lande, is vergelykbaar met die Suid-Afrikaanse situasie van daardie tyd in die sin dat sensuur en onderdrukking op die skrywersagenda is.

Tydens Joubert se verblyf in Argentinië onderneem sy ’n reis na Patagonië “om kontak te maak met die boeremense wat kort ná die Anglo-Boereoorlog” daarheen verhuis het (282). Haar verkenning van Afrikaans teen hierdie agtergrond is van besondere

historiese en kulturele belang en sy oorweeg die wyse waarop Afrikaans as taal in hierdie gemeenskappe kwyn. Hierdie agteruitgang en marginalisering van Afrikaans word herlei na die gebondenheid van die taal aan Afrika en noop Joubert om te vra (290): “Is daar êrens ’n lewe vir Afrikaans buite Afrika? Moet ’n taal in ballingskap verdwyn?”

In ’n postapartheid Suid-Afrika raak Joubert toenemend bekommerd oor die posisie van Afrikaans in die hedendaagse Suid-Afrikaanse samelewing. Ook hierdie outo-etnografiese belang word deur kritici bespeur. Roos (2010:168) merk op dat “die groot taalliefhebber” Joubert deurlopend besin oor die posisie van die Afrikaner, maar dan ook spesifiek die Afrikaanse taal, nie net as nasionale identiteitsmerkers nie, maar ook as persoonlikes. Die rol van taal as identiteitsmerker en dus bepaler van kollektiewe kulturele geheue, soos deur Pereira (2010) beredeneer, word dus hier ook prominent aangespreek. In ’n onderhoud met Myburgh (2010) maak Joubert melding van haar “vrese oor die taal”. Verder spreek sy haar ook soos volg uit: “Dit maak my hartseer dat Afrikaans oral afgeskaal word.”

Hierdie vrese oor Afrikaans in ’n demokratiese Suid-Afrika kan gesien word in Joubert se opmerking oor “’n “[f]lertertjie Afrikaans” wat gebesig word in die nuusdekking van die 1994-verkiesing, iets wat sy beskou as “die onmiskenbare wegstoot van Afrikaans” (362). Wanneer ’n verkiesingsbeampte in Engels aanwysings oordra aan Joubert, maar op versoek Afrikaans praat, vra die outeur: “Gaan dit voortaan altyd ‘Afrikaans op versoek’ wees? Vertel dit van ’n nuwe stryd wat voorlê?” (362). Ten spyte daarvan dat Joubert ook op hierdie stadium geweldige opwinding ervaar oor nuwe Afrikaanse skrywers en boeke, en ten spyte “van die nuwe groeipunte, die grense wat oopgaan, die optimisme, is daar diep binne-in [haar] ’n koue werklikheidsbesef. Die werklikheid is Afrikaans is aan’t gly” (370).

In hierdie bespreking van Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde as outo-etnografiese aspekte in *Reisiger* is daar gefokus op die outeur se binnestandersperspektief op die destydse literêre werklikheid en belangrike rolspelers daarin. Hier is die sterk betrokke aard en politieke strekking van die letterkunde beklemtoon. Die belang van skrywersorganisasies soos die Afrikaanse Skrywersgilde, veral in terme van politieke verset, is ondersoek. Die groeiende belangstelling in swart letterkunde en die

verhouding daarvan met die Afrikaanse letterkunde is ook ondersoek. Die outeur se eie tekste, asook die sterk aktuele en sosiokulturele aard daarvan, is ook bespreek. Taal as Afrikaneridentiteitsmerker is ook vanuit 'n outo-etnografiese agtergrond verken.

4.3 “GAAN ONS LES OPSÊ VIR AL ONS SONDES?”: APOLOGIE EN BELYDENIS IN *REISIGER*

'n Kernaspek van die begrippe apologie en belydenis is verantwoordelikheid ten opsigte van die saak waaroor daar belydend of apologeties geskryf word. Die verantwoordelikheid wat Joubert teenoor haar taal, land en kontinent voel, is reeds hierbo in afdeling 4.2.6 uitgelig. In haar toespraak tydens die bekendstelling van *Reisiger* maak Joubert (2009b:12) weer melding van die belang daarvan om in 'n gemeenskap “verantwoordelik [te] wees vir mekaar”. Joubert koppel dan ook hierdie verantwoordelikeheidsin aan 'n gevoel van gemeenskap. Tydens hierdie toespraak maak sy ook die volgende uitlating:

Ons almal hier is tydgenote, reisgenote ... Vir 'n korter of langer ruk was en is ons nog, saam op pad. In die groot konsep van Tyd het ons 'n rukkie lank, hier in die tweede helfte van wat ons noem die 20ste en begin 21ste eeu, met mekaar saamgeloop.

Joubert (2010) lewer in 'n toespraak die volgende kommentaar in verband met haar motivering vir die skryf van haar outobiografie:

'n Familielid vra vir my op 'n oggend in Onrus, met my manuskrip in sy hand: “Wat wil jy eintlik sê?” Toe staan dit skielik duidelik voor my: ek wil oor die tweespalt skryf tussen my en die groep aan wie ek, ondanks alles, nou verbonde is. Tussen wat hulle dink en doen en in glo, maar wat ek dink immoreel is. Tussen die *mores* wat vasgelê is in my eie psige, maar wat ek weet boos is. Ek wil skryf oor die vraag: Wat is verraad?

Die begrippe “verraad” en “lojaliteit” vorm van die mees prominente temas in *Reisiger*. Van der Merwe (2009:11) merk ook hierdie sentrale gegewe op en tipeer dit as 'n “kombinasie van verbintenis met en verset teen die agtergrond waaruit sy kom”. In 'n onderhoud met Joubert lewer Francois Smith (2009) ook kommentaar op die veelseggendheid van Joubert se “gebruik van die woord ‘lojaal’” en beskou die spanning “tussen lojaliteit en verset” as 'n kernaspek van hierdie teks. In dieselfde onderhoud erken Joubert dat 'n sentrale gegewe in die teks die volgende vraag is: “Wie is ek? Wat het geword van my liefde vir my volk? Ek wou dan altyd 'n patriot wees. Dit was

vreeslik swaar vir my gewees, want daar het ek toe buite die volk gestaan.” In *Reisiger* word hierdie spanning tussen lojaliteit en verset verwoord as die outeur melding maak van die “teenstrydige emosies” wat haar “wil middeldeer sny” en die “haat/liefde” vir haar land, die konflik tussen haar trots oor haar “Afrikanerherkoms” en die skaamte vir haar mense “oor wat hulle doen” (121). Hierdie begrip van verraad word dikwels binne die konteks van die politieke werklikhede van Suid-Afrika geplaas. Met Klaas Havenga se dood wonder Joubert oor die regeringsamptenare wat vroeër teen hom gedraai het (soos hierbo in afdeling 4.2.1 bespreek is): “Hoeveel van hulle voel sleg oor hulle verraad teenoor oom Klasie?” (95).

Wanneer Joubert deur die Menseregtekommissie genader word om met ander vroulike apartheidstryders in ’n Menseregtekalender vereer te word, voel sy “die eer kom [haar] nie toe nie”, want volgens haar was sy “as skrywer nooit aktivisties nie” (439). Sy sien haar eie vorm van aktivisme soos volg: “Die jare toe van hulle nog in die tronk was, was ek nog met myself aan die stry oor *verraad wat ek teen my eie mense pleeg deur oor hul wandade te skryf*” (my kursivering). Oor haar eie plasing in die Suid-Afrikaanse sosiopolitieke konteks skryf Joubert (146):

Hoewel die ooremosionele begrippe van volk en vaderland wat ek as skoolkind ervaar het, ná ’n paar jaar getaan en toe verdwyn het, wonder ek soms: Hoe diep sit die matryse nog in my? Geheel en al uitwisbaar is sulke emosies nie. Wanneer gaan verset oor in verraad?

...

Verraad: trouelose handeling, sameswering, verklap wat moes geheim gebly het. Wat is verraad? Verbind biologiese geboorte in ’n land ’n landsburger outomaties aan lojaliteit? ... En ons lafhartigheid? Die ergste verraad is dit wat jy teenoor jouself pleeg.

Die prominensie wat deur die outeur aan begrippe soos boosheid en moraliteit verleen word, maak dit hier ook duidelik dat daar sprake is van ’n belydende diskoers in hierdie teks. Die begrip boosheid word telkens in hierdie teks aan rassehaat gekoppel. Joubert (108) skryf byvoorbeeld soos volg oor die Sharpeville-slagting: “Die bose is losgelaat. Alles is deurmekaar, verstrengel en verward.” Die eerlike openbaring van Joubert se eie groep se foute en falinge maak dan van hierdie belydenis ook ’n vorm van kulturele introspeksie. Alhoewel die outeur hier melding maak van ’n “tweespalt” tussen haar sosiale en kulturele groep, kan hierdie belydenis steeds met vrug vanuit ’n outo-

etnografiese perspektief benader word. Joubert maak dit duidelik dat sy “ondanks alles, nou verbonde is” aan die Afrikaners. Ten spyte daarvan dat sy verveemd voel van die heersende rassitiese, nasionalitiese apartheidsbestel, moet die argument gevoer word dat Joubert haar op geen stadium werklik *buite* die Afrikaner se kulturele groepering bevind nie. Dit is moontlik waar dat die outeur, asook die ander betrokke skrywers en openbare figure wat gekant was teen apartheid (en waarmee Joubert so sterk identifiseer in hierdie teks), beskou kan word as randfigure in die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse samelewing tydens hierdie tydperk van die geskiedenis. Terugskouend moet die impak wat hierdie “randfigure” op die Afrikaanse politieke, sosiale en kulturele identiteit en landskap gehad het, dit egter duidelik maak dat hierdie groep nie noodwendig buitelanders was nie, maar dat hulle ’n kritiese “insider”-rol gespeel het in die verandering van die sosiokulturele en -politieke werklikhede van Suid-Afrika. Gevolglik kan hierdie outobiografiese verslag nie net gesien word as ’n outo-etnografie van die Afrikanersamelewing as ’n geheel nie, maar ook as ’n outo-etnografie van ’n groep binne hierdie groter groep. Hierdie protesterende anti-apartheidsgroep kan verder gesien word as verteenwoordigend van die veranderende ingesteldhede, oortuigings en psige van die Afrikaner.

Die begrip van skuld, wat ’n kernaspek van belydenis is, soos aangedui deur Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010), word ook gekoppel aan die Afrikaner se godsdienstige beleweniswêreld. Oor angstigheid oor haar afwesigheid van haar gesin skryf Joubert (125): “Al weer die ewigduerende Calvinistiese skuldgevoel. Klaas noem my ’n skuldvraat.” Joubert se depressie na die publikasie van *Die swerffare van Poppie Nongena* word ook benader met ’n bepaalde klem op skuld. Haar psigiater verklaar dat Joubert “ly aan ’n skuldgevoel” oor haar suster se dood (257). Sy vra hierop: “Wat doen mens met skuld?” Joubert ontken dat sy skuldig voel oor die dood van haar suster (259). Sy koppel dit eerder aan haar eie ontnugtering met die tradisionele Afrikaneridentiteit:

Ek dink nie ek rou oor my sussie nie. Ek rou oor die dood van die kind van ses wat ’n Patriot wou wees. Die kind van sestien met ’n brandende fakkel in die hand wat haar wil uitgiet in die brandende olie vir haar volk. Die kind wat deur my verraaï is.

Joubert se erkenning van haar onbewuste maar byna vanselfsprekende rassistiese ingesteldheid in verband met haar behandeling van 'n swart Afrikaansstudent vir wie sy as hulpdosent optree, is duidelik kenmerkend van die belydende trant in hierdie outobiografie. Sy skryf dat sy instinktief hierdie student op die “agterstoep” gehelp het met sy studie. Sy besef eers die aard van haar optrede wanneer haar man voorstel dat hulle die sitkamer gebruik. Joubert vra haarself af: “Waarom nie Harold Mahlangu nie? Is my land se leefpatrone so diep in my ingebrand dat ek Harold outomaties, instinktief, na die agterstoep moes neem? Ek skaam my” (63). Wanneer Joubert se huishulp tydens die noodtoestand van die tagtigerjare by haar pleit om haar en haar kinders te huisves, huiwer Joubert as gevolg van “twyfel en onwilligheid” (311), en “selfverwyte” brand in haar: “Hoe 'n soort mens is ek wat nie onmiddellik kon sê, ‘Kom’, met 'n vrye hart, met ope arms met liefde nie?” Ook hier is dit duidelik dat Joubert haar eie en ander progressiewe Afrikaners se halfhartige pogings om hul mede-Suid-Afrikaners te help, bely. Hieroor reflekteer Joubert (381) later in haar lewe soos volg:

Net 'n paar van ons oueres wat voor 1948 volwasse was, bly oor. Ons oueres se terugskouings sal vir dié wat daarna kom, soos skyfies wees wat in 'n toverlantern ingeskuif word, efemeer, ontdaan van die werklikheid, vervlietend. En irrelevant. *En boos*. (my kursivering)

Eerlikheid, ontbloting, onthulling en die waarheid, en só ook belydenis word in hierdie outobiografie ook aan taal gekoppel. Hierdie eerlike ontbloting, skulderkenning en verslagdoening met die doel om 'n “self” te konstrueer of herkonstrueer binne 'n bepaalde gemeenskap, sluit aan by Gallagher (2002:17) se definisie van die belydende modus in literatuur (sien afdeling 2.7). Oor die vermyding daarvan om rasseaangeleenthede in die openbaar te bespreek asook in die letterkunde van vroeër skryf Joubert (397) soos volg: “Wat het die mense van daardie tyd so sensitief vir die waarheid gemaak? Veral die waarheid in Afrikaans?” Die skakel tussen apologie en taal as meganisme van sensitiewe sosiale verandering, soos deur Leem (2013:16) beredeneer, is dus hier duidelik.

Hierbo is die aspekte van apologie en belydenis in *Reisiger* bespreek. Daar is veral klem gelê op die begrippe “lojaliteit” en “verraad” in die konteks van Afrikanerherkoms en politieke verset. Die outeur se erkenning en blootlegging van die Afrikaner se skuld in verband met die destydse onderdrukkende en rassistiese politieke bestel is ook

ondersoek. Daar kan geargumenteer word dat die outeur hierdie belydende daad beskou as noodsaaklik vir heling van Suid-Afrika se apartheidsverlede vir Afrikaners. Deur introspektief om te gaan met die Afrikaner se kultuur en geskiedenis, poog die outeur om 'n nuwe begrip van haar Afrikaneridentiteit te ontwikkel.

4.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is *Reisiger* as outo-etnografie ondersoek. As 'n teks oor haar "eie mense" (soos aangedui deur Myburgh (2010) en deur Joubert (2010) self), sluit dit aan by die outo-etnografie soos deur Heider (1975) en Hayano (1979) geformuleer. Daar is, met verwysing na die teoretiese parameters in hoofstuk 2, ter inleiding gefokus op die politieke aspekte van hierdie teks (sien Roos 2010:166; Morgan 2010; Van der Merwe 2009:11). Hier is die ontnugtering met die destydse Nasionalistiese apartheidsregering bespreek. Daar is bevind dat sowel die outeur as sekere van haar tydgenote as gevolg van die onderdrukkende rassisme van die Nasionale Party vervreem geraak het van hul tradisionele beskouing van Afrikaneridentiteit. Daar is geargumenteer dat die tweespalt in Joubert tussen haar vroeëre nasionalistiese beskouing en die besef van die "boosheid" van rassistiese onderdrukking 'n weerspieëling is van die veranderende oortuigings van die Afrikanersamelewing as 'n geheel, en die teks kan dus gekoppel word aan Ellis (2004:37) se definisie van die outo-etnografie. Die rol van verskeie nasionalistiese politieke figure in hierdie verband, insluitende Jan Smuts, D.F. Malan, Klaas Havenga en H.F. Verwoerd, is verken. Die politieke verval van die Nasionale Party-regering, asook die gepaardgaande politieke onrus, vrese en twyfel is ook bespreek en verbind met die veranderende rol en posisie van die Afrikaner in die Suid-Afrikaanse politiek. Die bespreking van die vergelyking tussen die Suid-Afrikaanse politieke landskap en dié van Duitsland na die Tweede Wêreldoorlog dien hier om die gevare en vrese in verband met die gevolge van apartheid, soos ervaar deur Joubert en haar generasie, uit te lig. Die demokratisering van Suid-Afrika is ook as outo-etnografiese betekenisdraer oorweeg. Hier is die skrywer, en dus ook haar mede-Afrikaners se ervaring van Nelson Mandela verken. Daar is veral gefokus op die implikasies van 'n vrye, demokratiese Suid-Afrika vir die Afrikanersamelewing in terme van selfbeskouing en identiteit. Daar is ook aandag

gegee aan die outeur se onlangse vrese oor die miskenning van die Afrikaner, en dan veral sy taal en geskiedenis, in die Nuwe Suid-Afrika.

Tweedens is rassekwessies soos dit voorgestel word in *Reisiger* verken. Die Afrikaner se oningeligtheid oor ander rasse, en die onderliggende ingebedde rassisme van die Afrikanersamelewing is hier vooropgestel. Hier, soos in die eerste deel van die outeur se outobiografie, het Joubert se huishouding en familielewe gedien as konteks waarbinne sistemiese rassisme ondersoek is. So is die ongelykheid en magsdinamiek tussen rasse geïllustreer aan die hand van Joubert se ervarings met haar bruin en swart helpers. Die teoretiese aansluiting by lewensgeskiedskrywing en outo-etnografie as versetvorme teen rassisme, asook die verwerking van rassistiese trauma soos deur Ware (2013) en Bains (2007) beredeneer, is hier aangedui. Die manier waarop Joubert verskillende generasies van dieselfde samelewing aanspreek ten opsigte van rassisme en die opstand daarteen, is in verband gebring met Blake (2000:61) se idee van 'n "outobiografiese manifes". Die invloed van gedwonge verskuiwings van swart en bruin bevolkings is bespreek in terme van hul impak op die Suid-Afrikaanse samelewing, maar ook spesifiek op die Afrikaner.

Die derde sosiokulturele aspek van die Afrikanermaatskappy wat in hierdie hoofstuk ondersoek is, is dié van godsdiens. Die veranderende religieuse opvattinge en oortuigings van die Afrikanersamelewing is hier beklemtoon. Hierdie ontwikkeling vind dan ook neerslag in Joubert en talle ander Afrikaners se strewe na 'n nierassige kerk, en aktiewe opstand teen die apartheidsideologie in hierdie verband. Die sterk band tussen godsdiens, kerk en Afrikaneridentiteit is weereens beklemtoon. Daar is voorts aangedui dat hierdie aspek op 'n outo-etnografiese wyse deur die outobiograaf benader is, soos bevestig deur die verbandhoudende teoretiese uitsprake van Thakore (2010), Naidu (2011) en Ruggiu (2013:13).

Vierdens is die patriargale aard van die Afrikanersamelewing soos in *Reisiger* beskryf onder die loep geneem. Die skakel verband geslagsverhoudinge en die outo-etnografie is aangedui in navolging van uitsprake deur Ruggiu (2013) en Naidu (2011). Daar is aangedui dat die ondergeskikte posisie van die vrou, ten spyte van radikale veranderings in die Suid-Afrikaanse samelewing, steeds as byna vanselfsprekend aanvaar word. Joubert se eie ervarings as vrou, eggenoot en moeder, maar ook as

betrokke skrywer en aktivis, is voorgehou as 'n manifestering van dié patriargale samelewingsnorme.

Die gebondenheid van Afrikaners aan die kontinent van Afrika is 'n volgende outo-etnografiese aspek van die Afrikaner se bestaanswêreld wat hier bespreek is. Die teks se bemoeienis met kolonialisme en postkolonialisme is teen hierdie agtergrond benader en in verband gebring met teoretiese uitsprake van Pratt (1992; 1994) en Gibbons (2004). Die outeur se beskrywing van haar verskeie reise deur Afrika dien as konteks vir die beklemtoning van die rol wat Afrika speel in die Afrikaner se opvatting van sy eie identiteit en kulturele uniekheid. Die argument is ook gevoer dat verwydering van Suid-Afrika Joubert in 'n posisie geplaas het om outo-etnografiese kommentaar te lewer oor die Suid-Afrikaanse samelewing, met verwysing na teoretiese aspekte van die outo-etnografie soos deur Alsop (2002) beredeneer. Hierdie bespreking is ondersteun deur uitsprake van Akai (2011) en Knight (2011). Tog word historiese werklikhede ook aan die leser voorgehou. Só word daar deurlopend besin oor die plek van die Westerling, die wit mens, en spesifiek die Afrikaner in Afrika. Hierdie besinning dui ook op die hedendaagse Afrikaner se soeke na 'n regmatige posisie in 'n nuwe Suid-Afrika en Afrika as 'n geheel. Die bespreking word geanker deur Alsop (2002) asook Daymond en Visagie (2012:727) se opponerende idees oor die vervreemdende effek wat reis vir die outobiograaf sou kon inhou (vergelyk afdeling 4.2.5).

Die laaste sosiokulturele aspek van die Afrikanersamelewing wat hier bespreek is, is die stand van die Afrikaanse taal en letterkunde. Die binnestandersblik op die veranderende Afrikaanse letterkundige landskap is beskou as 'n outo-etnografiese voorstelling. Die status van die skrywer as binnestander by die kulturele praktyk, soos wat deur Brandes (1982:18) Strathern (1987:17) en Reed-Danahay (1997:6) in verband met die outo-etnografie beklemtoon word, is hier aangedui. Die bespreking word toegelig deur Joubert se beskrywings van tydgenootlike skrywers, en veral hulle rol in die veranderende sosiopolitieke werklikheid van Suid-Afrika. In hierdie verband is daar ook aandag gegee aan tersaaklike skrywersorganisasies. Die outeur en haar tydgenote se belangstelling in swart letterkunde verskaf aan die leser 'n verdere beeld van die destydse sosiokulturele konteks. Die outeur se eie letterkundige werk is ook

outo-etnografies benader. Hier is daar weereens 'n weerspieëling van Suid-Afrikaanse sosiokulturele en -politieke werklikhede. Die Afrikaanse taal word verder bespreek as Afrikaneridentiteitsmerker (vergelyk Pereira 2010). Die jukstaponering van beskouings oor taal deur die onderskeie wit, bruin en swart gemeenskappe illustreer dan die inherente outo-etnografiese belang van hierdie kwessie.

Apologie en belydenis in *Reisiger* kom ter sprake teen die agtergrond van die sosiokulturele en -politieke aspekte wat hierbo uitgelig is. Die outeur se aandadigheid aan 'n onderdrukkende en rassistiese verlede noodsaak haar om op 'n eerlike en belydende manier hierdie verlede te ondersoek. Die begrip van skuld ten opsigte van apologie en belydenis is bespreek en ondersteun deur uitprake van Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010). Die outeur vind telkens heling in die belydende daad. Die kontekstualisering van die “boosheid” van haar eie mense, en die aanduiding dat dit oorsprong vind in gevestigde, selfs oorgeërfde sosiokulturele werklikhede, kan ook gelees word as 'n vorm van apologie. In hierdie verband is die aanduiding van die konflik in die outeur, en so dan ook die breër Afrikanergemeenskap, tussen lojaliteit aan 'n tradisionele Afrikaneridentiteitsbeskouing en verzet teen 'n onderdrukkende politieke bestel veral prominent. Dit blyk dan duidelik uit hierdie bespreking dat apologie en belydenis asook kontekstualisering en boetedoening 'n sentrale tema in *Reisiger* is, en dat daar op 'n kultureel introspektiewe wyse deur die outobiograaf met hierdie sake omgegaan word. Hierdie bevinding word gestaaf deur verwante uitsprake van Gallagher (2002:17) en Leem (2013:16).

Deck (1990:246) se beklemtoning van die noodsaak daarvan om op 'n “hierarchy of voices” te steun by die studie van outo-etnografiese tekste, noop 'n hiërargiese plasing van die verskillende outeurs wat by hierdie navorsingsverslag betrek word. Na die bespreking van Joubert se outobiografieë kan die argument gevoer word dat sy sterk beïnvloed is deur die nasionalistiese Afrikanerwêreldbeskouing wat neerslag vind haar selferkende begeerte om deel van die establishment te wees, ten spyte van haar latere verwerping van apartheid. Hierdie begeerte om aanvaarding deur haar eie Afrikanergemeenskap vind ook neerslag in haar gebondenheid aan die tradisionele kerk, maar met 'n gelyktydige kritiese houding teenoor die nasionalistiese aard daarvan. In terme van die establishment kan Joubert dus beskou word as 'n

binnestander wat sosiopolitieke en -kulturele verandering voorstaan juis vanuit haar posisie in die binnekring.

HOOFSTUK 5:

'N VURK IN DIE PAD (2009)

DEUR ANDRÉ P. BRINK

5.1 INLEIDING

André P. Brink (1935–2015) word allerweë bestempel as een van die mees invloedryke (Suid-)Afrikaanse literêre kritici, skrywers en sosiale kommentators. In hierdie hoofstuk word *'n Vurk in die pad* (2009) as eksemplariese teks voorgehou vir 'n outo-etnografiese ondersoek na n aspekte van apologie en belydenis.

In die betrokke teks staan die sosiokulturele en -politieke aspekte, soos by Joubert, ook voorop. Slovo (2009:5) beskou dit as een van die boek se “considerable achievements” dat dit 'n “insider's view of the Afrikaans mind-set” weergee en noem hierdie outobiografie “an examination, and a commentary, on a life, a body of work and a country”. Ella Kotze (2010:11) beaam hierdie aspek: “it ... provides another view on about 50 years of South African history”. Meiring (2009:4) beskryf *'n Vurk in die pad* as 'n “dokument van die onstuimige afgelope 50 jaar, van 'n era van Afrikaanse en Afrikaner-wroeging en herbesinning”. Rob Gaylard (2009:9) beweer dat *'n Vurk in die pad* waardevol sal wees vir enigiemand wat belang stel in die politieke en literêre geskiedenis van Suid-Afrika in die tweede helfde van die twintigste eeu. Hierdie geskiedkundige waarde van die outobiografie sluit sterk aan by Weber (1980:2) se beklemtoning van die rol van geskiedenis by literêre liefiksie (sien afdeling 2.2); Presser (1958a:286), Lindemann (2000:36), Bekker (2002:15), Fullbrook en Rublack (2010:265) en Ruggiu (2013) se beskouing van egodokumente as geskiedkundige bronne (sien afdeling 2.3), en Layden (2010:2) asook Claycomb (2003:1) se uiteensetting van lewensgeskiedskrywing as nuansering van geskiedkundige gebeure en identiteit (sien afdeling 2.4). Smith (2010:12) beskou ook die outobiograaf as die “focal point of historical forces”, soos in afdeling 2.5 bespreek.

Mokae (2010:16) noem weer die boek 'n liefdeslied aan Suid-Afrika: “He draws a picture of the South Africa he loves”. Kotze (2010:11) sluit hierby aan waar sy dié outobiografie “a love song to the country” noem. Volgens Painter (2009) bied Brink se

outobiografie aan die leser “'n ander idee van wat Suid-Afrika was en kon wees”. Whelan (2014) identifiseer temas in die teks wat met vrug binne die kader van outo-etnografie geplaas kan word, naamlik postkolonialisme, apartheid en postapartheid. Olivier (2009:8) stel voor dat hierdie outobiografie “eerder 'n historiese verslag of 'n biografie vanuit persoonlike kennis geskryf” is as 'n tradisionele outobiografie. Brink se outobiografiese teks sluit dus sterk aan by Myburgh (2009:7) se beskouing van literêre niefiksie as 'n “grensgeval” waar “genregrense oorskry” word. Hierdie opmerking maak dit duidelik dat *'n Vurk in die pad* op 'n implisiete wyse deur literators gekoppel word aan outo-etnografie.

In die teks self word dit gou duidelik dat die Suid-Afrikaanse, Afrikaanse en Afrikaner-aktualiteit 'n sentrale tema vorm en dat hierdie outo-etnografiese ingesteldheid sentreer onder meer rondom die volgende kernaspekte: die politieke werklikheid in Brink se leeftyd, maar veral die Afrikaner se ervaring van en reaksie op hierdie werklikheid, wat saamhang met ras as outo-etnografiese merker; die plattelandse, dorpse Afrikanersamelewing van Brink se jeug sowel as plek en plekgebondenheid as outo-etnografiese betekenisdraer; die patriargale aard van die Afrikanersamelewing tesame met vroulikheid en erotiek; godsdiens en religie as sentrale outo-etnografiese gegewe; asook 'n historiese en persoonlike perspektief op die Afrikaanse literêre wêreld – veral die Sestigerbeweging.

Brink se outo-etnografiese beskrywing van die Suid-Afrikaanse politiek lê aan die hart van *'n Vurk in die pad*. Sy ervaring van die nasionalistiese politiek as student van die vyftigerjare is tekenend hiervan. In hierdie verband skryf Gillian Slovo (2009:5): “The white South Africa he conjures up was a place terrified by the fantasy of the black man under the bed.” Brink se eie regse politieke oortuigings en gevoelens op hierdie stadium is dan tekenend van die tyd waarin Brink homself bevind: “Ek het baie lank aan die regterkant van die pad na nasionalistiese redding gehou” (140). Hy beskryf voorts die studentebevolking as “oortuigde jong Calviniste” (141). Die gebeure van Sharpeville in 1960, kritiek in terme van die Suid-Afrikaanse politiek, sowel as die Afrikanerervaring van die politieke werklikheid van Suid-Afrika, maak op Brink 'n besondere indruk (Meiring 2009:4; Slovo 2009:5; Kotze 2010:11; Mokae 2010:16). Hierdie gebeure, sowel as die Paryse studenteoptogte van 1968, lei uiteindelik tot

Brink se politieke betrokkenheid en aktivisme. Brink se uiteindelijke ontnugtering met die huidige ANC-regering word deur kritici gesien as verteenwoordigend van 'n kollektiewe ontnugtering by die Suid-Afrikaanse bevolking, en meer spesifiek die wit Afrikaanse bevolking (Brümmer 2009:8; De Kock 2009:5; Smith, G. 2009:23; Gaum 2009:29; Gaylard 2009:9; Meiring 2009:4; Roodt 2009:249; Smith, T. 2009:12). Volgens Michael Bleby (2009:1) verskaf Brink “a sober assessment of his post-apartheid reconciliation with his original Afrikaner culture”.

Brink se herinneringe aan sy politieke ontwaking sluit aan by die aspekte van belydenis en apologie in *'n Vurk in die pad*. Isaacson (2009:13) verwys na die onthullings oor die outobiograaf se “racist past” asook herinneringe aan “violent experiences that he witnessed, and which were long suppressed” (2009:13). Michael Bleby (2009:1) maak weer die volgende stelling: “The memoir also forms an attempt to expiate Brink’s own guilt about such a culture of violence.” Dennil (2009:1) sien ook in die memoires sowel 'n onthulling van die verskillende politieke neigings en ingesteldhede as vorme van aktivisme deur die outeur in verskillende stadiums van sy lewe. Brink se kritiek op die huidige ANC-bestel kan ook gesien word as 'n vorm van belydenis of apologie, omdat dit hier nie slegs gaan oor herinneringe nie, maar ook oor 'n regverdiging en verdediging van die outeur se oortuigings.

Die plattelandse ruimtes asook patriargale aard van die Afrikanersamelewing van Brink se jeug is sake wat voorop staan in hierdie outobiografie (Olivier 2009:8; Roodt 2009:249). Mashaba (2009:15) wys ook op hierdie beskrywing en optekening van die “dorp” as samelewing. Van Heerden (2009:28) merk 'n “beskrywing van 'n reeks stereotipiese, of selfs dalk argetipiese, Afrikaanse huishoudings” op.

Brink se reise na Europa, en dan veral Parys, word gereken as 'n sentrale gegewe in die kritiese resepsie van sy outobiografie (Kotze 2010:11; Mokae 2010:16; Gaum 2009:21; Painter 2009; Roodt 2009:249). Slovo (2009:5) beweer dit is hierdie reise, asook die kulturele en politieke ontwaking wat daarmee gepaardgaan, wat Brink in staat gestel het om anders te dink en skryf oor sy land. Só beskou, kan die aspekte van reis en plek gesien word as outo-etnografiese betekenisdraers, ten spyte daarvan dat hierdie plekke nie tradisioneel direk verweef is met Afrikaneridentiteit nie. Die argument kan gevoer word dat Brink se reise na Europa en ander bestemmings en die gevolglike

verwydering van Suid-Afrika hom juis in 'n unieke posisie plaas om 'n binnestandersperspektief op die Afrikanersamelewing te bied.

Die patriargale aard van die Afrikanersamelewing van veral Brink se jeug is 'n volgende sosiokulturele aspek wat in *'n Vurk in die pad* verken word (De Kock 2009:5; Smith, T. 2009:12; Van Heerden 2009:28). Verder kan die outeur se insigte in sy eie begrip van en benadering tot vroulikheid op 'n outo-etnografiese wyse vertolk word en in verband gebring word met patriargie en die rol van die vrou in die hedendaagse Afrikanersamelewing. Sy belewenis van die romantiese verhouding en die huwelik, seksualiteit asook erotiek, beide in sy hoedanigheid as kunstenaar en privaatpersoon, kan eweneens beskou word as insiggewend in hierdie verband (Kotze 2010:11; Bleby 2009:1; Donaldson 2009:3; Gaum 2009:21; Gaylard 2009:9; Isaacson 2009:13; Meiring 2009:4; Painter 2009; Roodt 2009:249; Smith, G. 2009:23; Van Heerden 2009:29).

Verskeie kritici dui op die belang van religie en godsdiens as kerngegewe in *'n Vurk in die pad*. Die calvinisme as prominente aspek van tradisionele nasionalistiese Afrikaneridentiteit, en dus outo-etnografiese merker, staan spesifiek voorop (Van Wyk 2011; Mokae 2010:16; Brümmer 2009:8; Gaum 2009:21; Isaacson 2009:13; Slovo 2009:5).

Brink se beskrywing van die Afrikaanse literêre establishment kan ook beskou word as outo-etnografies. Leon de Kock beskryf Brink se herinnerings aan sy verhouding met Ingrid Jonker, sowel as laasgenoemde se betrokkenheid by Jack Cope, as “a necessary, personally inflicted history of South African writing” (2009:5). Van Heerden (2009:28) sien in hierdie outobiografie “Brink se weergawe van die mees sensasionele gebeurtenisse in die Suid-Afrikaanse literêre geskiedenis”. Brink se bespreking van die Sestigerbeweging asook van ander figure in die Afrikaanse letterkunde verskaf aan die leser 'n ingeligte, unieke en intieme insig in hierdie wêreld.

Die aspek van belydenis en apologie in *'n Vurk in die pad* word deur verskeie kritici opgemerk. In 'n onderhoud met Kristia van Heerden (2009:13) beskryf Brink 'n gevoel van “ontboeseming gedurende die skryf van my memoirs”. Hierdie ingesteldheid by die outeur dui op 'n aansluiting by die aspekte van belydenis en apologie. Sy onthullings rondom verhoudings met die vroue in sy lewe is dan ook tekenend van belydenis en

apologie. Veral opmerklik is die onthulling van besonderhede oor die outeur se verhouding met die digter Ingrid Jonker en 'n vrou wat slegs as "H" geïdentifiseer word, sowel as oor sy huwelik ten tye van die publikasie van die outobiografie. In hierdie verband is dit opvallend dat Brink min besonderhede weergee oor verskeie ander verhoudings en huwelike. Kritici merk ook hierdie aspek van Brink se outobiografie op (Bleby 2009:1; De Kock 2009: 5; Gaylard 2009:9; Isaacson 2009:13; Olivier 2009:8; Smith, T. 2009:12). In 'n onderhoud met Leon de Kock is Brink gevra oor die "ethical burden of truth-telling" en die "writerly tradition of dealing profoundly with the truth" (2009:5). Brink maak dit duidelik dat hierdie selektiewe neerpenning van gebeure 'n doelbewuste besluit was, ter wille van sy eie en ander betrokkenes se privaatheid.

5.2 'N VURK IN DIE PAD AS OUTO-ETNOGRAFIE

Die onderstaande outo-etnografiese ondersoek na Brink se outobiografie sentreer rondom die volgende temas: politiek, Afrikanernasionalisme, apartheid en anti-apartheidsaktivisme en die demokratisering van Suid-Afrika (afdeling 5.2.1); die rassesituasie in Suid-Afrika gedurende hierdie tydperk (afdeling 5.2.2); reis, plek, plekgebondenheid en verwydering as outo-etnografiese merkers (afdeling 5.2.3); die patriargale aard van Afrikanerkultuur, asook vroulikheid, seksualiteit en erotiek (afdeling 5.2.4); godsdien, religie en calvinisme as kulturele Afrikaneridentiteitsmerker (afdeling 5.2.5); Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde as kulturele praktyk (afdeling 5.2.6).

5.2.1 "Om ons verlede te konfronteer": Politiek

Die voorstelling van die politieke werklikheid in Suid-Afrika is 'n prominente aktuele aspek wat aan Brink se outobiografie 'n outo-etnografiese karakter verleen. Gail Smith (2009:23) skryf dat *'n Vurk in die pad* belangrike oomblikke van die Suid-Afrikaanse politiek verken, insluitende die ontstaan van apartheid, die Sharpeville-slagting, die dood in aanhouding van Steve Biko, die klandestiene ontmoetings met ANC-lede, die vrylating van Nelson Mandela en die geboorte van demokrasie.

Die outobiograaf se kontekstualisering van sy politieke ontwaking binne 'n tydperk van Afrikanernasionalisme, asook die koppeling van hierdie nasionalisme aan die Anglo-Boereoorlog, vorm 'n opvallende ooreenkoms met Elsa Joubert se politieke

ontwikkeling wat hierbo in afdelings 3.2.1 en 4.2.1 ondersoek is. Soos Joubert, verklaar Brink die vestiging van sy politieke bewussyn as kind teen sy familieagtergrond (138):

My pa se kyk op die lewe is onteenseglik bepaal deur die feit dat sý pa as jong man by die Boksburgkommando aangesluit het om in die Boereoorlog teen die Engelse te veg ... Met dié het ek grootgeword op 'n dieet van Boeredapperheid en Engelse lafhartigheid en gruweldade, wat uitgeloop het op 'n vurige nasionalisme en die droom van Afrikaner-onafhanklikheid – 'n weergawe van die geskiedenis waarvan swartmense so te sê uitgesluit is en amper toevallig deel was.

Hierdie terugskouende, skeptiese houding teenoor nasionalistiese opvoeding dui ook op 'n poging tot die ontmitologisering van Afrikaneridentiteit wat sterk aansluit by 'n soortgelyke poging by Koos Kombuis (soos in afdeling 6.2.4 bespreek sal word). Verder dui Brink ook daarop dat sy familie beïnvloed is deur en betrek is by die opkomende Afrikanernasionalisme soos vergestalt in die eeufeesvieringe en gedenktrek van 1938 (139). Só verklaar Brink verder dat die Nasionale Party se bewindsoorname in 1948 onder D.F. Malan vir sy familie rede was om “fees te vier” (139). Die uitbundigheid van die ekstase onder Afrikaners oor hierdie verkiesingsuitslag, en die prominensie daarvan vir die jeugdige Brink, word weerspieël in die volgende herinnering:

Hoe goed onthou ek nog daardie oomblik tydens die verkiesingsuitslae toe die berig gekom het dat die Eerste Minister, Jan Smuts, sy setel op Standerton verloor het. Ek was al in die bed, maar die kommosie in die sitkamer was so groot dat dit ... my laat opspring het om te gaan kyk wat aangaan. Daar het ek my ma halflyf in 'n gat in die vloer aangetref, vlak voor die radio. Jare lank het “Mammie se eleksiegat” bewaar gebly, ter herinnering aan daardie onvergeetlike aand toe sy van opgewondenheid op en af gespring het (139).

Brink se nasionalistiese gesindheid duur voort tydens sy jare as student in Potchefstroom. Hy maak byvoorbeeld melding van sy inlywing by die Ruiterwag, die jeugvleuel van die Broederbond (143). Die outobiograaf beskryf die plegtige seremonie waar hy en enkele ander studente aangesluit het by “die geledere van die land se politieke élite, om verantwoordelikheid te aanvaar vir die toekoms van ons land, dié klein volk omring deur 'n see van donker heidene”. Een van die studente wat saam met Brink 'n lid van die Ruiterwag geword het, is F.W. de Klerk. Die outeur is dus hier in die posisie om 'n binnestandersperspektief te bied op hierdie prominente Afrikaner politieke figuur. Hy merk op dat De Klerk se mees opvallende karaktereienskap 'n drang was “om mense ter wille te wees en 'n bereidwilligheid, selfs 'n gretigheid, om nogal laag te kruip om dit te bereik” (143–144). Brink haal dit ook op dat hy later met

sy terugkeer van Europa in die sestigerjare 'n brief aan De Klerk geskryf het om voor te stel dat die Potchefstroomse tak van die Ruiterwag vergader om 'n nuwe Suid-Afrika te bespreek, maar dat hierdie brief onbeantwoord bly (144).

Die gevaar en geweld wat met die vestiging van Afrikanernasionalisme geassosieer word, word beskou as 'n sentrale tema in *'n Vurk in die pad*. Painter (2009) bespeur in Brink se outobiografie ooreenkomste met Joubert se *'n Wonderlike geweld* aangesien Brink fokus op sy gewaarwording van soms eksplisiete geweld “wat onderliggend was aan die Suid-Afrikaanse leefwêreld van daardie tyd”. In 'n onderhoud met Gail Smith (2009:23) argumenteer hy dat die alledaagse geweld van sy vroeë herinneringe deel uitmaak van die “South African condition”. Brümmer (2009:8) plaas dié teks in die konteks van “die allesoorheersende geweld van die Suid-Afrikaanse samelewing”. Gaylard (2009:9) beskou die geweld wat deur Brink beskryf word as fundamenteel aan die Suid-Afrikaanse samelewing. Die aspek van geweld as kenmerk van rasseverhoudinge in die destydse Afrikanersamelewing sal meer breedvoerig in afdeling 6.2.2 verken word.

Brink beklemtoon reeds vroeg in sy outobiografie die vanselfsprekendheid van die gewelddadige karakter van die Suid-Afrikaanse samelewing (24):

In my dorpe was geweld nie noodwendig altyd buitensporig nie; baie daarvan was inderwaarheid gedemp, of bedek, bepaal tot die huislike, met beperkte pyn of uitwerking. Maar dit was altyd daar. En dit het juis kenmerkend geword van die alledaagse en die gewone.

Dit is opmerklik dat die outeur in sy outobiografie Duitsland se nasionalistiese verlede en die gevolge daarvan teenoor die politieke werklikhede van Suid-Afrika stel op 'n soortgelyke wyse as Elsa Joubert in haar outobiografiese tekste, soos in afdelings 3.2.1 en 4.2.1 bespreek. Brink maak byvoorbeeld melding daarvan dat hy tydens 'n besoek aan Duitsland in 1986 “in die middel van die reeks noodtoestande wat die donkerste sirkel in die hel van apartheid gekenmerk het”, 'n artikel geskryf het waarin Hitler en die Nazi-party se magsvergrype beskryf en vergelyk word met die apartheidsregering (363). Soos Joubert sien hy dan ook 'n weerspieëling van die gevare van apartheid en Afrikanernasionalisme in die geskiedenis van die Tweede Wêreldoorlog. Brink beskryf die onderdrukkende aard van apartheid ook in terme van die invloed daarvan op Suid-Afrikaners se belewing van hul menslikheid (388):

Méer as die blatante seerkry van tronkstraf of vervolging of foltering of vernedering, of selfs die dood, is dít waarskynlik een van die wreedste vorme van lyding onder apartheid: die manier waarop dit ontelbare mense dwarsoor die land beroof het van 'n volle emosionele lewe, die manier waarop dit die ruimte en reikwydte van hul menslike moontlikhede belemmer en ingekort het.

Die onderdrukkende aard van die nasionalistiese apartheidsregering word in Brink se outobiografie ook outo-etnografies benader. Veral die rol wat deur die Veiligheidspolisie gespeel is in die uitvoering van die apartheidsregime se beleid val op. Hiervan gee Brink 'n binnestandersverslag aangesien hy self deur die Veiligheidspolisie geteister is. In 'n onderhoud met Brümmer (2009:8) beskryf hy die talle doodsdreigemente, mislukte brandbomme en aanhoudende agtervolging wat sy lewe in die sewentiger- en tagtigerjare gekenmerk het.

Brink doen in sy outobiografie verslag van die intens gewelddadige optrede teen “enige individu wat dit durf waag het om hul gesag as die eintlike heersers in die apartheidstaat uit te daag” (256). Die outobiograaf beskryf hoe hy in die laat sestigerjare deur die Veiligheidspolisie genader is oor 'n vriendin van hom se “betrokkenheid by terroristebedrywighede in buurstade” (221). Hy word dan ook gewaarsku: “Ons wil hê jy moet weet dat ons jou dophou, baie fyn dophou” (221). Hy word ook deur 'n swart student gewaarsku dat die Veiligheidspolisie Brink se telefoongesprekke en pos onderskep. Hy word tydens hierdie jare ingelig oor die wreedaardige dade van hierdie organisasie (223). Brink beskryf 'n “terreurveldtog van die Veiligheidspolisie” tydens 'n moordondersoek soos volg (223):

Hulle het van die een nedersetting na die ander beweeg en alle manlike inwoners aangekeer, vanaf jong seuns tot eerbiedwaardige ou grysaards, die gevangenes half versmoor of half verdrink, hulle onderstebo laat hang aan besemstokke ingedruk tussen knieë en elmboë, of hulle in regte helikopters in die lug opgeneem, hulle aan hul enkels vasgebind en hulle dan onderstebo laat uithang, waarna hulle met kieries en sambokke en ysterpale afgeransel is.

Met Brink se terugkeer van 'n kort Europese reis in 1974 word hy genader deur 'n man wat hy bloot vir 'n medepassasier aansien, maar wat in werklikheid 'n lid van die Veiligheidspolisie was (272–273). Dié beampte stel hom in kennis dat sy bewegings en ontmoetings, selfs onverwags en ongeskeduleerd, deur die Veiligheidspolisie gevolg en aangeteken is. Hierdie gebeurtenis laat hom besef hoe omvangryk die mag en invloed van die Veiligheidspolisie is. Die outobiograaf se optekening van hierdie insident dien

dan ook as sosiopolitieke verslag van 'n moontlik minder bekende sy van die destydse apartheidsregering.

Brink beskryf ook die wyse waarop die Veiligheidspolisie in die tagtigerjare gepoog het om die Rhodes-Universiteit binne te dring (396–400). Hy beweer dat die Veiligheidspolisie studente deur middel van omkoperij en afpersing betrek het by hul spioenasie op studente wat apartheid teengestaan het.

Die outobiograaf se geleidelike verwerping van en daaropvolgende aktivistiese teenstand teen die apartheidsbestel staan sentraal in Brink se beskrywing van sy politieke ontwikkeling (Gaum 2009:21; Isaacson 2009:14; Roodt 2009:249). Gaylard (2009:9) voer aan dat die vroeë hoofstukke van *'n Vurk in die pad* die konflikte navolg wat uiteindelik gelei het tot Brink se openlike rebellie teen die norme en waardes van sy *eie mense*. Daymond en Visagie (2012:728) skryf dat Brink in sy outobiografiese relaas die leser 'n blik gee op die “outspoken political-critical” rol wat hy gespeel het in die Afrikaanssprekende wêreld. Dennil (2009:1) maak melding daarvan dat Brink se outobiografie talle verwysings bevat na sy verskillende politieke oortuigings gedurende verskillende tydperke van sy lewe, asook die aktivisme waarvan hy deel was. Kotze (2009:11) beskou die ontwikkeling van Brink se politieke bewussyn as 'n sentrale tema van sy outobiografie. Brink se insigte in die verwerping van apartheid en die anti-apartheidsbeweging kan met vrug as outo-etnografie benader word. Gaum (2009:21) beskryf *'n Vurk in die pad* as 'n “herinneringsboek waarin hy probeer om sin te maak uit wat langs die pad met hom gebeur het – en wat hy láát gebeur het” (my kursivering).

Brink en ander Afrikanerfigure se verskeie ontmoetings met die ANC as destydse verbode organisasie bied 'n binnestandersperspektief op hierdie belangrike sosiopolitieke gebeure en is aanduidend van die politieke ontwikkeling van die breër Afrikanersamelewing. Brink skryf dat talle van hierdie ontmoetings “voel-voel begin [het], maar sonder uitsondering het hulle oorgeslaan in hartlikheid en feestelikheid; in verskeie gevalle was dit die begin van vriendskappe wat nou nog voortduur” (392–393).

Die breedvoerige beskrywing van die Dakar-konferensie in 1987 en die gebeure daar rondom bied 'n insiggewende binnestandersperspektief op hierdie belangrike historiese gebeurtenis. Volgens die outeur was die doel van die Instituut vir 'n Demokratiese Alternatief in Suid-Afrika (IDASA) met hierdie konferensie om Suid-Afrikaners vanuit verskeie lewensterreine, insluitende kunstenaars, joernaliste en skrywers, politici, juriste, akademici, studenteiers, sakemanne, teoloë, opvoedkundiges, en “selfs 'n rugbykaptein” byeen te bring (402). Brink beskryf hierdie byeenkoms as sy en talle ander konferensiegangers se “eerste egte blik op 'n Nuwe Suid-Afrika” (404). Hy beskou ook “die wonder van Dakar” as die besef van konferensiegangers, “met uitsondering van 'n paar bedonnerde en siniese enkelinge in die binnelandse groep en 'n paar konkelaars met verskuilde agendas onder die bannelinge”, dat hul “lede van één groep Suid-Afrikaners” was (407). Met hierdie gewaarwording koppel Brink weereens 'n saak van sosiopolitieke belang aan Suid-Afrikaners en Afrikaners se outo-etnografiese selfbeskouing – 'n voorbeeld van kulturele introspeksie.

Dit is opvallend dat Brink hier melding maak van die feit dat die Suid-Afrikaanse regering reeds op hierdie tydstip met Mandela begin onderhandel het – iets waarvan Brink en die meeste ander Dakar-konferensiegangers onbewus was (402). Hierdie opmerking kan beskou word as 'n beskrywing van die breër Suid-Afrikaanse politieke situasie. Die komplekse aard van die politieke landskap in hierdie tydperk word ook geïllustreer wanneer hy melding maak daarvan dat van die Suid-Afrikaanse konferensiegangers se paspoorte met hul terugkoms gekonfiskeer is “te midde van heelwat aanduidings dat P.W. Botha inderdaad opdrag gegee het om ons almal te arresteer”. Volgens Brink is hierdie situasie tog beredder deur “die kragtige ingryping van Pik Botha” (402).

Alhoewel Brink die Dakar-konferensie grootliks beskou as 'n positiewe invloed op die destydse politieke werklikheid van Suid-Afrika, is dit merkwaardig dat hy ook daarop wys dat daar nie by alle konferensiegangers eenstemmigheid was oor die betroubaarheid van die ANC-afvaardiging nie. Brink noem byvoorbeeld die volgende uitspraak van die historikus Hermann Giliomee: “Ons kan nie dié mense vertrou nie”, asook ander, insluitende Breyten Breytenbach, wat geweier het “om 'n rat voor die oë

gedraai te word ... en wat ná die gesprekke die ANC nog meer as tevore gewantrou het” (404). Die outobiograaf se terugskouende interpretasie van hierdie wantroue is insiggewend in die komplekse en dinamiese aard van die Afrikanersamelewing se politieke ervaring en verandering (404):

By die terugdink mag mens dalk in die versoeking kom om diegene te beskou as die eerstes in ons geledere wat “die lig gesien het” en ontgogel is by die vooruitsig van ’n ANC-regering in die toekoms. Maar ek is nie so seker dat die situasie so eenvoudig en vanselfsprekend was nie. Ongetwyfeld het party van die “interne” groep, ook ek self, oor die afgelope jare hul posisies verskuif of aangepas – miskien gegroei en ontwikkel? – en dit sou ook party van die ANC-afgevaardiges geld.

Met Brink se weergawe van sy herinneringe aan die Dakar-konferensie verskaf hy ’n blik op verskeie belangrike Suid-Afrikaanse politieke figure, insluitende Frederik van Zyl Slabbert, Alex Boraine, Essop Pahad, die “borrelende” Steve Tshwete, “die briljante intellektueel” Mac Maharaj, die “warm, inspirerende” Barbara Masekela, die “hartlike” Kader Asmal, asook Lindiwe Mabuzza en Thabo Mbeki (403–404).

Die beskrywings van opvolgontmoetings wat ná die Dakar-konferensie plaasgevind het, is ook van sosiopolitieke waarde (415–419). Een van hierdie byeenkomste het plaasgevind in Leverkusen in Duitsland. Brink beweer dat hy nie hierdie byeenkoms kon bywoon nie aangesien die uitnodiging “op verdagte wyse gesaboteer is” en hom nie betyds bereik het nie (415). Die optekening van hierdie insident illustreer die mate van wantroue en agterdog jeens anti-apartheidsaktiviste tydens hierdie tydperk, asook die gevolglike atmosfeer van onderdrukking en vervolging in verskillende dele van die Suid-Afrikaanse samelewing. Hy maak verder melding van sy teenwoordigheid by die berade in Julie 1988 by die Victoria-waterval en in November 1989 in Marly-le-Roi in Frankryk (415). Weer is die waarde van hierdie byeenkomste vir Brink geleë in besoekers se “ontdekking van hul gedeelde professionele, literêre en morele belange” (416). Ook by hierdie berade is daar ’n bepaalde mate van onenigheid onder die afgevaardigdes. Die outobiograaf voer aan dat die opstel van ’n gesamentlike verklaring “wat almal tevrede stel” ’n struikelblok by die Victoria-waterval-beraad geword het. Hy skryf ook dat een van die Suid-Afrikaanse afgevaardigdes ’n akademikus was wat “in breë kringe daarvan verdink is dat hy ’n spioen van die Veiligheidspolisie” was (416). Met die optekening van sy herinneringe aan die Franse beraad maak Brink weer

melding van invloedryke politieke figure, insluitende “die opgewekte en heerlik positiewe” Cheryl Carolus, asook “die gedistingeerde, glimlaggende Trevor Manuel met sy rapierintellek en sy vermoë om onmiddellik koring en kaf te skei” (418).

Brink gee verder ook ’n outo-etnografiese perspektief op verpligte militêre diens onder apartheid wat in die tagtigerjare “al langer en meer drakonies” geword het (400). Hy bied vervolgens die leser ook insigte in die versetbeweging teen verpligte militêre diens. Die beskrywing van die End Conscription Campaign se aktiwiteite en die manier waarop dit in die tagtigerjare al meer veld gewen het, “veral op universiteitskampusse”, verskaf ’n binnestandersblik op die veranderende politieke situasie in Suid-Afrika op daardie tydstop, aangesien Brink self by hierdie beweging betrokke was en by meer as een geleentheid byeenkomste van hierdie beweging toegespreek het (401). Dit is opvallend dat die outobiograaf hier benadruk dat hy die gehore herinner aan hul “individuele verantwoordelikheid” en die feit dat hulle altyd ’n keuse het.

Die uiteindelijke verbrokkeling van die nasionalistiese apartheidsregering word op ’n outo-etnografiese wyse in hierdie outobiografie benader: “Wat in die globale konteks van die land ter sake was, was ... die algemene toedrag van sake in Suid-Afrika teen die agtergrond van die land sedert die Soweto-opstand in 1976, die moord op Steve Biko ’n jaar later, en die onmiddellike nasleep daarvan” (280). Brink voer aan dat hierdie gebeure tot noodtoestande en toenemende onderdrukking van protes en verset gelei het (280). Ten spyte van hierdie onderdrukking het die ondergang van die apartheidsbestel al meer sigbaar geword (280–281):

Maar selfs terwyl dit alles aan die gang was, was daar duidelike tekens van paniek in die regering se frenetiese pogings om die situasie in bedwang te hou. Internasionale sanksies het begin om die regime te knou. In die land self het ’n United Democratic Front tot stand gekom as ’n front vir die steeds verbode ANC; vakbonde, wat deur die regering gewettig is in ’n desperate poging om die toenemende druk op die arbeidsfront te verlig, het openlik uitdagend geraak in hul verset teen owerhede in die land se fabriek; betogings en ander vorme van verset het in die kerk en op die kampusse van universiteite begin voorkom. Die Veiligheidspolisie het gewoon nie meer oor die mannekrag beskik om al dié uitdagings gelyktydig te hanteer nie. Die desperate uiterstes waartoe hulle gedryf is, het die ergste foltering en onderdrukking tot gevolg gehad wat die land nog belewe het – maar eweneens was juis die uiterstes ’n simptoom van ’n stelsel wat begin verbrokkel het ... Suid-Afrika was oplaas gereed om die uitdagings van demokrasie te aanvaar.

Hierdie uitlating stel nie slegs die ondergang van die apartheidsregering in historiese perspektief nie, maar bied ook 'n outo-etnografiese verslag van die ontwikkeling van die Suid-Afrikaanse en Afrikanersamelewing se politieke bewussyn, aangesien Brink daarop wys dat die val van die regering 'n gevolg was van verset en protes op verskeie vlakke van die samelewing. Dit is verder opmerklik dat Brink die apartheidsregering se vergrype tydens hierdie tydperk in verband bring met wandade van die huidige ANC-bestel (281).

Die outobiograaf berig ook later oor die politieke situasie in Suid-Afrika teen die einde van die tagtigerjare (419–421). Hy skryf dat dit in een opsig voorgekom het “asof die situasie besig was om geheel en al handuit te ruk”, maar tog “was die magte van verset besig om aan te groei” (419). Die outeur voer aan dat moorde deur die Veiligheidspolisie meer gereeld plaasgevind het en al “gruweliker” geraak het. Hy doen ook verslag oor die Inkatha Vryheidsparty, “befonds deur die regering”, wie se optrede toenemend “bloedig en uitdagend” geword het (419). P.W. Botha se optrede in hierdie tydperk word ook deur hom in oënskou geneem. Brink beskryf Botha se houding as “al arroganter ... sy beheptheid met 'n apokolips al meer onkeerbaar”. Brink argumenteer dat Botha twee rolle wou speel, “die man van geweld, en die groot hervormer” (419). Hy dui verder daarop dat die regering se reaksie op verset al meer gewelddadig geword het, maar dat Botha gelyktydig betrokke was by “klandestiene samesprekings oor veranderinge” met Nelson Mandela (419). Weer word melding daarvan gemaak dat Botha op hierdie tydstip al meer politieke gevangenes vrygelaat het, insluitende Govan Mbeki, maar dat hierdie vrylatings onderhewig was aan streng regulasies ten opsigte van inperking van vryheid van beweging en toegang tot openbare forums (419). Hy beskryf verder sy ontmoeting met Govan Mbeki se seun Thabo in dieselfde tydperk. 'n Volgende belangrike politieke figuur wat in die laat tagtigerjare figureer, is Robert Mugabe (420). Dit is opmerklik dat die outobiograaf vir Mugabe oorweeg in terme van openbare mening. Oor 'n skrywersberaad in Lusaka met 'n besoek daarna aan Harare wat Brink in hierdie stadium organiseer, skryf hy dat “die voorkeurwens op al die Suid-Afrikaners se lyste was om Mugabe te ontmoet”. Hy voer ook aan dat Mugabe in hierdie tydperk “nog 'n soort messiaanse figuur op die vasteland” was (420).

Brink bied in sy outobiografie aan die leser ook 'n binnestandersperspektief op verskeie belangrike politieke figure en gebeure. Kotze (2009:11), Gaum (2009:21) en Mokae (2010:16) dui byvoorbeeld op Brink se sketse van D.F. Malan, P.W. Botha, F.W. de Klerk, Beyers Naudé, Desmond Tutu en Nelson Mandela. Brümmer (2009:8) noem ook die insiggewendheid van Brink se beskrywings van die voormalige staatspresidente P.W. Botha en F.W. de Klerk. Meiring (2009:4) lig Brink se herinneringe aan die aktivisme van Bram Fischer uit as 'n sleutel tot herbesinning oor Afrikaneridentiteit. Gail Smith (2009:23) en Mokae (2010:16) wys weer spesifiek op Brink se huldeblyk aan talle ANC-bannelinge en ander figure, insluitende Mazisi Kunene, Mandla Langa, Franklin Sonn, Lindiwe Mabuzza, Albie Sachs, Barbara Masekela en Gerard Sekoto.

Hoofman Albert Luthuli, as belangrike Suid-Afrikaanse politieke figuur, kom in *'n Vurk in die pad* onder bespreking (228–229). Brink beskryf Luthuli as “'n stem wat getuig het van 'n soort outydse geloof in menslike goedheid en in vreedsame verhoudinge” (228). Die outeur lewer ook 'n binnestandersverslag oor Suid-Afrikaners, en dan spesifiek die nasionalistiese Afrikanerregime se houding teenoor hierdie figuur as hy melding maak daarvan dat die meeste Suid-Afrikaners, “maar met min blankes onder hulle”, verheug was oor die toekenning van die Nobelprys aan Luthuli in 1961. Brink dui op die negatiewe reaksie van D.F. Malan in 1948 op Luthuli se voorstel van 'n vergadering: “Ek praat nie met 'n kaffer nie” (228). Verder merk Brink op dat hy tydens 'n besoek aan Durban in 1967 gepoog het om toestemming by die regering te verkry om Luthuli te besoek, maar dat hierdie versoek geweier is en dat die Veiligheidspolisie Luthuli probeer voorhou het as 'n “oorskatte persoon ... sonder enige ware invloed”, ten spyte daarvan dat die regering dit nodig ag om hom af te sonder “en sy hele bestaan geheim te probeer hou” (229).

In *'n Vurk in die pad* word die prominente ANC-figuur Govan Mbeki ook aan die leser voorgehou. Brink (419–420) beskryf 'n besoek aan Mbeki kort na dié se vrylating in die laat tagtigerjare. Hy beskou Mbeki as “een van die helde van die Vryheidstryd” (420).

Die outobiograaf se beskrywing van die gebeure rondom die sluipmoord op H.F. Verwoerd in 1966 getuig ook van die sosiopolitiese waarde van *'n Vurk in die pad*. Veral die verslag rondom sy eie reaksie op hierdie sluipmoord bied 'n insiggewende outo-

etnografiese perspektief. Hy beskryf sy eie verheugde reaksie, maar ander Afrikane se uiteenlopende reaksies word ook oorweeg (286). Brink (286) berig byvoorbeeld oor 'n Zimbabwiese vriend wat ongunstig reageer op Brink en Breyten Breytenbach se viering van Verwoerd se dood.

Pik Botha is 'n volgende belangrike Afrikanerpolitikus van die Nasionale Party waaroor Brink verslag doen. Brink se herinneringe aan sy reaksie op Botha, toe ambassadeur by die VN in die Verenigde State van Amerika, se verdediging van die Nasionale Party se rassebeleid tydens 'n radio-onderhoud in 1975, bied die leser outo-etnografiese insigte in hoe Suid-Afrika en Suid-Afrikaners deur hulself beskou is, asook die wyse waarop Suid-Afrika en Suid-Afrikaners aan die wêreld voorgehou is. Brink is veral krities teenoor die volgende beweerde stelling van Botha: "Multinational development is not apartheid in the sense that the Government is keeping peoples from one another – peoples who want to join are free to join" (255). Die volgende belangrike ope brief van Brink aan Botha verskyn in *The New York Times* van 27 Oktober 1975 (255–256):

Perhaps His Excellency should have somewhat qualified his assertion. As far as individuals are concerned, people of different colours in South-Africa are indeed allowed to communicate or "join", provided they do not worship in the *same churches*; provided they do not attend the same schools or universities; provided they do not use the same toilets or public transport; provided they do not enjoy *cultural, recreational or sports activities* together (except with special permission or permit); provided they do not build their *houses in the same areas*; provided they do not share *government bodies*, trade unions or scientific or *arts institutions*; *provided they do not fall in love or get married*.

It is, the Ambassador said, "a voluntary way of life, voluntarily decided by all the important leaders in my country". It should, of course, be added that this wholly voluntary way of life is rigidly enforced by probably the most formidable framework of racialistic legislation in the world and, among other things, by a vast organisation of Security Police who contribute their voluntary bit in the way of detentions, torture and inexplicable deaths. "All the important leaders in my country" are, of course, part of, or appointed by, the hierarchy of the Nationalist Party.

I do not question the Ambassador's right to *defend his country*. But I do challenge his obvious assumption that this should be done *through lies and distortions*. (my kursivering)

Hierdie stelling is veral van outo-etnografiese belang aangesien Brink 'n aantal sosiokulturele en -politieke realiteite aan die kaak stel, insluitende dié van politiek, ras,

religie, plek, asook liefde en verhoudings van verskillende groepe mense in Suid-Afrika. Dit gaan ook duidelik hier vir Brink oor 'n ware en juiste voorstelling van die Suid-Afrikaanse sosiopolitieke en -kulturele werkliheid – dus 'n belydende outho-etnografie.

Brink se ope brief aan Pik Botha is ook merkwaardig as 'n vorm van openbare verset teen die apartheidregering. Die argument kan gevoer word dat hierdie vorm van protes, komende van 'n prominente Afrikanerfiguur, asook die gevolglike polemieks daar rondom, verteenwoordigend is van die Afrikanersamelewing se ontwikkeling en verandering in terme van hul politieke oortuigings.

Steve Biko se inhegtenisname en daaropvolgende dood tydens aanhouding is 'n politieke gebeurtenis van geweldige historiese belang en word ook in 'n *Vurk in die pad* verken. Brink beskryf Biko as 'n "charismatiese jong man" met 'n positiewe invloed "op die swart politieke situasie" (275). Die outobiograaf beskryf die dae na Biko se dood as "chaoties, en benewel deur gerugte" (275). Sy verslag oor die apartheidregering se hantering van Biko se dood dien ook as insig in die aard van die nasionalistiese regering. Brink merk byvoorbeeld op dat die eerste verklaring deur "die leuenagtige Minister van Justisie", Jimmy Krüger, daarop gedui het dat Biko as gevolg van 'n hongerstaking omgekom het. Tog kom dit later aan die lig dat Biko talle beserings in aanhouding opgedoen het (276). Ten spyte van hierdie getuienis het die landdros tydens 'n geregtelike ondersoek bevind dat niemand vir Biko se dood verantwoordelik gehou kan word nie. Hieroor maak die outeur die volgende stelling: "Die insident was 'n bepalende oomblik in Suid-Afrika se eietydse geskiedenis en in weerwil van die amptelike bevinding, is die bose werkinge van die Veiligheidspolisie meer vernietigend as ooit tevore blootgelê."

'n *Vurk in die pad* bied 'n persoonlike blik op Nelson Mandela en Desmond Tutu. Brink beklemtoon byvoorbeeld Mandela se "dieper menslikheid ... wat hy met ander kan deel" (366). Brink beskryf hierdie twee figure as "twee van die mees onvergeetlikes van ons tyd" (454). Hy merk oor Tutu op dat, soos met Mandela, "mens jou bevind in die teenwoordigheid van een van die mees uitsonderlike figure in die wêreld wat sy weg deur donker en lyding gebaan het na begrip en geluk" (454). Die outobiograaf beskryf vervolgens verskeie persoonlike ontmoetings met veral Nelson Mandela en beklemtoon deurgaans sy menslikheid en openhartigheid.

Die demokratisering van Suid-Afrika en die afskaffing van apartheid is 'n volgende belangrike sosiopolitieke gebeurtenis wat in 'n *Vurk in die pad* onder die loep kom. Hier beskryf Brink onder meer die politieke verwickelinge en die politieke figure daarby betrokke wat aanleiding gegee het tot die vestiging van die sogenaamde “Nuwe Suid-Afrika” (440–474). Hy bespreek byvoorbeeld hoe “die mal en kaal ou keiser, P.W. Botha” se beroerte hom “lamgelê” het (441), wat gelei het tot F.W. de Klerk, ondersteun deur die Minister van Buitelandse Sake, Pik Botha, se oornome as die leier van die Nasionale Party en uiteindelik as staatspresident. Dit is opvallend dat die outobiograaf die politieke veranderinge in Suid-Afrika in 1989 en die vroeë negentigerjare kontekstualiseer teen die agtergrond van die globale politieke situasie – spesifiek die val van die Sowjetunie. Hierdie kontekstualisering vorm 'n opvallende ooreenkoms met dieselfde outo-etnografiese politieke beskouing in Elsa Joubert se outobiografiese tekste. Brink merk op dat F.W. de Klerk “geswig” het voor “'n nuwe wêreldwye neiging na nasionale emansipasie, en die verstommende toename in interne en eksterne druk op die land self in die vorm van ekonomiese sanksies, betogings deur vakbonde, agitاسie in die kerke en universiteite, die verskyning van gedrewe jong swart leiers in en om die United Democratic Front” (441). Dit is teen hierdie agtergrond wat hy die aankondiging van die afskaffing van apartheid deur F.W. de Klerk voor die Volksraad op 2 Februarie 1990 beskryf (441–442). Mandela se vrylating op 11 Februarie 1990 word vervolgens in Brink se outobiografie bespreek (442). Hy beskryf hierdie dag as 'n dag toe die mensdom “in 'n nuwe sleutel begin droom het”.

Alhoewel die vrylating van Mandela en die ontbanning van vryheidsbewegings beskou kan word as belangrike mylpale in die vryheidstryd, was daar tog politieke onrus en geweld in Suid-Afrika voor die eerste demokratiese verkiesings. Brink skryf in hierdie verband dat “die pad na vryheid maar klipperig en vol duwweltjies” was (443). Brink vermeld weer hier die geweld wat deur die Inkatha Vryheidsparty gepleeg is – “opgesteek en gefinansier deur die regering” – spesifiek die slagting by Boipatong (443). Hiermee saam het die sluipmoord op Chris Hani dit vir hom laat voorkom “asof die hele Suid-Afrika in vlamme sou opgaan” (443).

Die outeur beskryf die eerste onderhandelinge tussen die ANC en die regering teen hierdie agtergrond van onstabiliteit. Brink merk op dat De Klerk homself “opvallend

onsigbaar gehou het” en dat sleutefigure in die ANC, “bowenal Mandela en Tokyo Sexwale” beheer oorgeneem het en “die helder visie en gesag aan die dag gelê wat mens van leiers sou verwag” (443). Tog voer hy aan dat die Suid-Afrikaanse samelewing se vrese vir geweld en selfs burgeroorlog voortgesleep het tot die dag van die eerste demokratiese verkiesings op 27 April 1994, maar dat die dag self “in ongelooflike rus en vreedzaamheid verloop” het (444). Brink doen breedvoerig verslag oor die verkiesingsdag en sy deelname daaraan (444–448). Dit is opvallend dat die vreedzaamheid en medemenslikheid omtrent hierdie dag in Brink se relaas beklemtoon word. Hy beskryf hierdie dag byvoorbeeld as een van die “opgewekste geleenthede” wat hy ooit bygewoon het (444). Die impak van die verkiesingsdag op Brink en die Suid-Afrikaanse samelewing as ’n geheel word soos volg verwoord (448):

Deur die deel van dié gewigtige ondervinding, is ons besig om agter te kom dat ons almal, sonder uitsondering, Suid-Afrikaners is. Dit is so eenvoudig. En so geweldig. Môre sal die meeste van ons terugkeer na ons afsonderlike bestane. In die geroesemoes van die dae, weke, maande, jare wat voorlê, sal baie van vandag vervaag. Maar één ding sal ons nooit, ooit kan vergeet nie: die wete dat ons almal, saam, hier wás. Die wete dat ons almal saam deel vorm van één land, één lewe, één mensdom. Deur die onmoontlike te vermag het ons inderdaad ’n blik verkry op die moontlike.

Vervolgens word Mandela se inhuldiging as president in *’n Vurk in die pad* vanuit Brink se binnestandersperspektief beskou (448–449). Weer is dit opvallend dat hierdie gebeurtenis nie in isolasie oorweeg word nie, maar liever in terme van die Suid-Afrikaanse, en meer spesifiek Afrikaner-, samelewing se ervaring daarvan. Hy beweer byvoorbeeld dat F.W. de Klerk “stroef” voorgekom het, en hoe dié se vrou Marike, wat “glo nog versteen in die denkwys van apartheid” was, die verrigtinge ervaar het asof dit ’n “begrafnis” was: “*En vir mense soos sy wás dit natuurlik wat dit was*” (448; my kursivering).

Die outobiograaf is met sy beskrywing van Mandela se inhuldiging as president ook in ’n definitiewe binnestandersposisie, soos deur Reed-Danahay (1997:6) in verband met die outo-etnografie beklemtoon en bespreek in afdeling 2.6, wat hom ideaal plaas om hierdie gebeurtenis outo-etnografies te benader. Hy skryf dat hy tesame met ander skrywers, insluitende Nadine Gordimer, Antjie Krog, Adam Small en Keorapetse Kgotsitsile, genooi is na die seremonie en feesvieringe (448). Brink beskryf verder hoe

hy dan deel uitgemaak het van 'n groep wat saam met spesiale gaste vanuit die res van die wêreld, insluitende Fidel Castro, Trevor Huddleston, Bill Clinton, Jacques Chirac en Tony Blair, hierdie gebeurtenis kon waarneem (449). Brink beklemtoon self die waarde van sy binnestandersperspektief: “Met dié het ek my in 'n skitterende posisie bevind van waar ek 'n onbelemmerde uitsig oor al die vernaamste rolspelers gehad het en die volledige ontplooiing van die hele historiese geleentheid kon volg” (449). Hy vermeld hierna dat hy ook aktief betrokke was en “ingewillig het om betrek te word by die amptelike oorgangsproses” deur die bewoording van die “versoeningsklousule” in die tussentydse grondwet te skryf (449). Hy voer aan dat hierdie klousule later die terrein afgebaken het vir die werksaamhede van die Waarheids-en-Versoeningskommissie (450). Die finale weergawe van hierdie klousule van die voorlopige grondwet lui soos volg (450):

This Constitution provides a historic bridge between the past of a deeply divided society characterised by strife, conflict, untold suffering and injustice, and a future founded on the recognition of human rights, democracy and peaceful co-existence and development opportunities for all South Africans, irrespective of colour, race, class, belief or sex. *The pursuit of national unity, the well-being of all South African citizens and peace require reconciliation between the people of South Africa and the reconstruction of society.*

The adoption of this Constitution lays the secure foundation for the people of South Africa to transcend the divisions of the past, which generated gross violations of human rights, the transgression of humanitarian principles in violent conflicts and a legacy of hatred, fear, *guilt* and revenge. These can now be addressed on the basis that there is a need for *understanding* but not vengeance, a need for *reparation* but not for retaliation, a need for ubuntu but not for victimisation. (my kursivering)

Dit word uit die aanhaling hierbo opnuut duidelik dat Brink in sy outobiografie en in sy hoedanigheid as politieke aktivis en figuur 'n outo-etnografiese selfkonsep en nasionale identiteitsformulering koppel aan die Suid-Afrikaanse samelewing se gewelddadige en wreedaardige verlede, die gepaardgaande skuld hieroor, asook die noodsaaklikheid vir boetedoening en versoening – dus apologie en belydenis.

Die gebeure rondom die werk van die Waarheids-en-Versoeningskommissie is 'n verdere sosiopolitieke saak wat in 'n *Vurk in die pad* onder die loep geneem word: “En daar is 'n diep vertroosting in om te dink dat ons eie Waarheidskommissie ten minste *probeer* het om ons verlede te konfronteer – hoeveel foute hulle ook mag begaan het,

en hoeveel vrae steeds onbeantwoord bly” (362; oorspronklike kursivering). Weereens word ’n samelewing se introspeksie na sy verlede gekoppel aan ’n eerlike en belydende konfrontasie met politieke wandade.

Brink se ontnugtering met die hedendaagse ANC-regering, soos wat dit uiting vind in sy outobiografie, is ’n sosiopolitieke saak wat deur verskeie kritici as ’n sentrale aspek van die teks geïdentifiseer word. Gail Smith (2009:23) wys op die “scathing” kritiek op die ANC. In onderhoude met Meiring (2009:4) en Tymon Smith (2009:12) beskryf Brink sy skok oor die ANC se manier van regeer as een van die ergste ontnugterings in sy lewe. Gaum (2009:21) wys op die outobiograaf se “ontgogeling” met die nuwe bedeling. Brümmer (2009:8) maak melding van die outeur se “nou reeds bekende ontnugtering met die huidige regime” waarmee die teks afsluit. In ’n onderhoud met De Kock (2009:5) beskryf Brink die ANC as bloot ’n nuwe onderdrukker. Roodt (2009:249) beweer dat die outeur “tereg die vloer vee” met die huidige ANC-bestel.

Verder is daar duidelik iets van belydenis en apologie te sien in Brink se ontnugtering met die nuwe ANC-regering. Kotze (2010:11) argumenteer dat Brink se aanhoudende soeke na *geregtigheid* in ’n *Vurk in die pad* na die huidige regime oorgespoel het, en dat hierdie insig in die aard van die politiek “universal truth” bevat. Gaylard (2009:9) interpreteer hierdie gegewens op ’n soortgelyke wyse as hy skryf dat Brink hom weer in die posisie van die rebel sien wat enigiets teenstaan wat geregtigheid, vryheid en waarheid bedreig.

Painter (2009) beskou die gedeeltes oor Brink se ontnugtering met die ANC as “[m]inder bevredigend”, en twyfel of hierdie boek “die beste plek vir so ’n uitgebreide relaas” is, aangesien die “stommiteite en vergrype” van die regering volgens hom vir die gewone Suid-Afrikaanse leser in die hedendaagse Suid-Afrika “algemene kennis” is. Hierteenoor kan die argument gevoer word dat die beweerde mate waarin die ANC se wanpraktyke aan die gemiddelde Suid-Afrikaner, die Afrikaner ingesluit, bekend is, juis spreek van die outo-etnografiese waarde van die optekening daarvan. Tymon Smith (2009:12) sluit hierby aan as hy daarvan melding maak dat Brink uit sekere oorde kritiek ontvang het vir sy griewe teen die ANC-regering, en dat dit selfs bestempel is as bloot in navolging van ’n gety van plaaslike “PC” (polities korrekte) opinie.

Brink (440–441) doen soos volg verslag oor die verandering van die politieke situasie in die land:

Vir my is die hartseerste van Suid-Afrika vandag dat in die verlede, toe ek geïnspireer was om 'n *houvas op Afrika* te verkry, daar blankes was wie se houding my op 'n afstand gehou het: al was ons deel van die vasteland, wou hulle Afrika nie toelaat om met haar eie stem te praat nie. Vandag het dit verander, en dit is die ANC wat die *verantwoordelikheid* daarvoor moet dra: want wat ek vandag aantref, is dat daar swartmense is wat tussen my en Afrika staan. Mense soos die veroordeelde misdadiger Tony Yengeni; of ons siek Minister van Gesondheid, Manto Tshabalala-Msimang; of die hofnar van 'n Minister van Veiligheid en Sekuriteit, Charles Nqakula; of die snotkop Julius Malema – mense wat bedoel was om trotse simbole van die Nuwe Suid-Afrika te wees maar wat nou verraad pleeg teenoor die vasteland en wat dit beliggaam. En ek noem nie dié name om bloot na individue te verwys nie, maar om hulle op te roep as verteenwoordigers van houdings wat 'n skaduwee werp oor die *geskiedenis en die erfenis van waardes* wat verwerf en verwesenlik is deur baie opoffering, teen 'n hoë prys, en oor baie jare. Maar hoe op aarde het ons dan hier uitgekóm?

Die passasie hierbo is in sy volledigheid aangehaal aangesien dit die kernaspekte van hierdie navorsingsverslag betrek. Brink skakel sy persoonlike en gemeenskaplike verbondenheid aan en begrip van Afrika aan die politieke werklikheid van Suid-Afrika sowel as aan ras. Verantwoordelikheid en verraad, aspekte wat sentraal staan by die begrippe van apologie en belydenis, word vervolgens aan die outobiograaf se binnestandersbeskouing van sy samelewing gekoppel. Brink voer ook later aan dat “ons, as 'n land, dreig om die ideale van 'n Mandela en 'n Tutu en 'n Bram Fischer en 'n Beyers Naudé te verrai” (473). Dit is opvallend dat Brink sy ontnugtering met die ANC en die openbare erkenning van hierdie ontnugtering aan sy eie sin vir verantwoordelikheid koppel. Alhoewel hy “soms desperaat” die ANC die voordeel van die twyfel wil gun, verklaar hy dat mens 'n grens bereik “waar stilbly jou skuldig maak, waar niks wat jy kan doen, jou so skuldig maak as om niks te doen nie” (465).

Brink wys daarop dat hy reeds in 1996 in sy versameling essays *Reinventing a continent* kritiek gelewer het op negatiewe neigings van die nuwe regering. Brink wys byvoorbeeld op wanpraktyke deur die destydse Minister van Gesondheid, Nkosazana Zuma, asook haar opvolger, Manto Tshabalala-Msimang (458–459). Hierdie kritiek sentreer telkens om hul hantering van die MIV/Vigs-krisis in Suid-Afrika. Die regering se hantering van regstellende aksie, asook die manier waarop dit “gestoomroller” word, word ook aan die kaak gestel (460). Brink lewer in hierdie tydperk ook kritiek

op korrupsie en die goedkeuring hiervan deur gesaghebbendes in die regering. Hy verwys hier spesifiek na Allan Boesak en Tony Yengeni (460-461). Hy wys ook op die ANC se beïnvloeding van aanstellings in leiersposisies “teen die uitgesproke wil van die betrokke kiesers” (459). Jacob Zuma se oornam van die leierskap van die ANC is volgens die outeur “besmet deur oneerlikheid en winsbejag”, en ’n “mislike openbaring van hoe Zuma se volgelingen, veral in die ANC se Jeugliga, alle beginsels van demokrasie, moraliteit en gewone ordentlikheid in die modder vertrap het” (464).

Dit is veral inssiggewend dat Brink hierdie gevoelens jeens die ANC-regering in verband bring met geweld. Soos wat Brümmer (2009:8) aandui, lewer Brink ’n binnestandersverslag hieroor as hy die gewapende aanval op sy dogter, asook die moord op sy susterskind oorweeg in terme van die politieke situasie van die land. Sy dogter en haar man was in Junie 2006 gaste by ’n restaurant in Somerset-Wes wat beroof is (465-466). Brink beklemtoon hier die polisie se traagheid om op te tree, ten spyte daarvan dat hulle telkens deur die gyselaars gekontak is. Brink beskryf die manier waarop hierdie insident “so onbelangrik geag” is, dat dit in die media byna geen dekking geniet nie (466). Hy belig ook die vanselfsprekendheid van geweld in die hedendaagse Suid-Afrikaanse samelewing as hy daarop dui dat een van die slagoffers opgemerk het dat hulle “gelukkig” was om nog te lewe: “En juis dit was wat my kwaad gemaak het. Asof dit in dié land iets so uitsonderliks is om te lewe, nie iets vanselfsprekends nie. Die insident het tussen duisende ander soortgelyke – en erger – misdade verdwyn wat elke dag, elke nag in Suid-Afrika gepleeg word.”

’n Sosiopolitieke saak wat nou saamhang met die outobiograaf se ontnugtering met die huidige ANC-regering is dié van emigrasie (soos hierbo in afdeling 4.2.1 met verwysing na Joubert se tekste bespreek is). In ’n onderhoud met Brümmer (2009:8) erken hy dat hy onlangs oor emigrasie begin wonder het. Hierdie vrese herlei hy na sy ervarings van postapartheid-geweld: “Daarom sal ek nooit sê ek skop hier vas en ek sal hier doodgaan nie, hoewel dit blerrie baie sal kos om ons te laat gaan.” Brink maak in sy outobiografie ook melding van die “vlug” van intellektuele vermoë en kundigheid uit Suid-Afrika (465).

In die bespreking hierbo is Brink se outo-etnografiese benadering tot die Suid-Afrikaanse politiek verken. Hierdie verkenning het eerstens Brink se politieke

ontwikkeling vanuit 'n nasionalistiese agtergrond as insig tot die politieke ontwikkeling van die Afrikanersamelewing oorweeg. Tweedens is die aard van die nasionalisme en nasionalistiese politiek, sowel as prominente nasionalistiese politieke figure in Suid-Afrika bespreek. Die onderdrukkende aard van die apartheidsregering is spesifiek uitgelig. Vervolgens is die verbrokkeling van die apartheidsregering se mag bespreek aan die hand van Brink se outo-etnografiese bespreking van die versetbeweging. Die demokratisering van Suid-Afrika soos vergestalt in die afskaffing van apartheid, die vrylating van Mandela en die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika is bespreek. Laastens is die outeur se ontnugtering met die ANC-regering as outo-etnografiese weerspieëling van die politieke werklikheid in Suid-Afrika verken. In afdeling 5.2.2 hieronder sal ras as outo-etnografiese betekenisdraer bespreek word.

5.2.2 “Swart en wit”: Ras as outo-etnografiese betekenisdraer

Ras en etnisiteit is sosiokulturele aspekte wat as etnografiese merkers beskou kan word. Rasseaangeleenthede as uitvloeisel van die nasionalistiese Afrikaner-identiteitsbeskouing, en hoe hierdie sake manifesteer in *'n Vurk in die pad* kan gevolglik ook vanuit 'n outo-etnografiese raamwerk benader word. Mokae (2010:16) skryf dat Brink met sy outobiografie die leser op 'n reis neem deur 'n wit en swart Suid-Afrika wat hard probeer om 'n reënboognasie te wees, maar steeds tekens van twee kontrasterende kleure wys. Die sentrale posisie wat die aspek van ras bekleed in Brink se outobiografie spreek reeds daaruit dat verskeie hoofstukke om ras sentreer, insluitende “Die swartman onder die bed” (51–58), “Swart en wit” (211–229), “Swart en wit in 'n oorgangstyd” (382–421) en “Nog altyd wit en swart” (440–474).

Rasseverhoudinge staan vanuit die staanspoor in Brink se outobiografie voorop en die uitbeelding daarvan sluit aan by Ware (2013:248) wat teenstand teen rassisme as 'n aspek van lewensgeskiedskrywing beskou (soos in afdeling 2.4 aangedui). Hier word outo-etnografie ook gebruik om die trauma veroorsaak deur rassisme te ondersoek. Hierdie verkenning word deur Bains (2007) beklemtoon as 'n belangrike kenmerk van outo-etnografie as 'n betoog teen rassisme. Brink maak byvoorbeeld die volgende opmerking: “Swart en wit, wit en swart, sonder einde. Kortbegrip van al die probleme in Suid-Afrika” (51). Soos reeds hierbo in afdeling 6.2.1 bespreek is, kan

gewelddadigheid gesien word as een van die wesenskenmerke van die destydse tradisionele nasionalistiese Afrikanersamelewing. Geweld is dan ook een van die kernkenmerke van die verhouding tussen die Afrikaner en mense van ander rasse in Suid-Afrika tydens apartheid wat in die teks deurlopend onder die loop kom en deur verkskeie kritici geïdentifiseer word as 'n sentrale gegewe in *'n Vurk in die pad*. (Mokae 2010:16; Brümmer 2009:8). Gaylard beskou hierdie rassegeweld as 'n "leimotief" van *'n Vurk in die pad*. Die argument kan gevoer word dat vrees vir ander onderliggend is aan hierdie rassegeweld (Slovo 2009:5). Die skrywer noem reeds in die openingshoofstuk van sy outobiografie dat die "gewelddadige botsings tussen rassegroepe" wat geskiedkundig so kenmerkend van die Suid-Afrikaanse samelewing was, hom nog altyd getref het (23).

Brink (29–32) beklemtoon die manier waarop rassistiese geweld onderliggend was aan die Afrikanersamelewing van sy jeug. Hy verwys in hierdie verband na ene "Oom John", wat bekend gestaan het as 'n mens "met 'n hart van goud", en dié se gewelddadige bestraffing van 'n jong swart plaaswerker (29–30). Hy voer verder aan dat hierdie straf deur die polisie goedgekeur is. Hierdie opmerking illustreer die mate waarin rassisme en rassistiese geweld deur die destydse Suid-Afrikaanse samelewing aanvaar is.

Net soos by Elsa Joubert, is Brink se jeugdige onkunde en oningeligtheid 'n verdere aspek van rasseverhoudinge wat outo-etnografies spreek tot die ingesteldheid van die Afrikanersamelewing van daardie tyd. Isaacson (2009:13) wys daarop dat swart mense voor die vyftigerjare, waartydens Brink vir die eerste maal op 'n intellektuele vlak met swart mense omgegaan het, vir hom nooit hul stand as blote arbeiders en dienaars oorkom het nie. Brink maak die stelling dat hy, soos "te veel ander witmense" die terloopse insigte in die lewens van swart mense van sy jeug, begin "onderskat of minag" het (49). Hy beskryf sy ontmoetings met prof. Z.K. Matthews tydens sy studentejare as die enigste keer in sy jeug dat hy 'n "swartman teëgekom wat nié 'n bediende in iemand se huis of 'n arbeider op iemand se werf was nie" (56). Hy maak melding van die buitengewone geleentheid om mense van ander rasse "sonder moeite of ongemak" by Jan Rabie se huis in Groenpunt te ontmoet (224). Hierdie beskrywings is aanduidend van die mate waarin rasse geskei is onder die apartheidsregering. 'n

Verdere voorbeeld van die omvattendheid van rassesseiding in apartheidera Suid-Afrika word geïllustreer deur die beskrywing van 'n onderhoud in 1968 met Harry Mashabela (382–383). Brink beklemtoon die probleme wat hul ondervind het met die onderhoud aangesien hulle nie mekaar in die openbaar kon ontmoet nie.

Brink se eie nuwe rassisme in sy jeugjare is 'n weerspieëling van die samelewing en tydperk waarin hy grootgeword het. Isaacson (2009:13) wys byvoorbeeld daarop dat Brink in sy jeug geglo het in die Babelse verwarring as die rede vir rasseverskille. Op hierdie manier word daar 'n skakel gevestig tussen rassisme en godsdiens as motivering vir en regverdiging van 'n nasionalistiese, onderdrukkende Afrikanerlewensbeskouing.

Brink poog in *'n Vurk in die pad* om die rassistiese aard van die nasionalistiese Afrikanersamelewing in die twintigste eeu te verklaar aan die hand van die geskiedkundige ontwikkeling van hierdie samelewing. Hy maak die stelling dat hierdie rassistiese lewensbeskouing “sorgvuldig deur driehonderd jaar van kolonialisme voorberei” is, en as “'n rassistiese en patriargale” waarheid bevestig is, ontwerp deur “blanke manne” (53). Hy voer verder aan dat maatskaplik aanvaarde rassisme deur die regering gepropageer is deur middel van onderwys. Die outobiograaf beskryf hoe die jeug van sy tyd op skool “gebreinspoel” is deur “vrome”, verdraaide weergawes van die Afrikanergeskiedenis met die doel om rassistiese onderdrukking te regverdig. Brink maak verder ook melding van 'n minder eksplisiete, tog “alomteenwoordige” rassisme in sy huisgesin as kind en die “subtile manier waarop dit menslikheid ondergrawe” het (57).

Brink dui vervolgens aan dat hy as jeugdige in die kerk en op skool geleer is dat rasseonderdrukking 'n Bybelse instelling is. Hy het dan ook self geglo dat “swartmense die vervloekte nasate uit die lende van Gam was en dat dit dus die Here se wil is dat hulle bediendes vir ons wittes moet wees” (64).

Brink se deelname aan 'n debat op laerskool oor die onderwerp “Die regering behoort voort te gaan met sy segregasiepolitiek” verskaf insigte in die wyse waarop die jeugdige Brink en die tydgenootlike maatskappy rasseverhoudinge benader het (139). Hy moes die mosie teenstaan en ten spyte daarvan dat Brink se pa 'n stoere nasionalis was, het

dié hom gehelp om rasseverhoudinge histories te kontekstualiseer (140). Brink word gelei om te verstaan “hoe en waar Afrikaners die aspirasies van swartmense verraaai of gefnuik en die toekoms van die land op die spel geplaas het” (140). Tog was sy “hart nie daarin nie” en is sy standpunt, tot sy en sy pa se verligting, “met ’n groot meerderheid” verslaan. Dit is duidelik dat die outobiograaf en sy onmiddellike samelewing in hierdie tydperk die nasionalisme aanhang, ten spyte van hul vermoë om die onmenslikheid daarvan te verwoord. Dit is opmerklik dat Brink se outo-etnografiese ingesteldheid deur hierdie geval geprikkel word: “Maar ek het iets geleer wat ek later in my lewe sou koester as ’n sleuteloomblik in my verhouding met die wêreld ... Om te probeer verstaan: nie net wát ander mense dink nie, maar wáárom hulle so dink. Om iemand anders se denke van binne af te probeer peil” (140).

Die internasionale persepsie van die rassistiese apartheidsregering word deur Brink aan skuld gekoppel. Alhoewel Brink erken dat die land werklik in staat was om “gruweldade” voort te bring, “nie net ’n skyn van bose bedoelinge nie”, argumenteer hy dat die wêreld “gretig” was om “sy eie skuldige gewete op ’n sondebok te projekteer” (155). Op hierdie wyse word die aspekte van belydenis en apologie betrek by Brink se beskrywing van sy eie samelewing teen die wêreldagtergrond. Dit is dan tydens Brink se aanvanklike verblyf in Parys wat hy meer krities omgaan met sy eie en die Afrikaner-samelewing se oortuiginge omtrent ras. Brink word in hierdie tydperk al meer bewus van rassegeweld in Suid-Afrika: “Agter dit alles kon mens eensklaps, met onverwagte duidelikheid, Suid-Afrika se vrees vir swartmense gewaar, vrees wat net in die vorm van haat kon uiting kry” (156; oorspronklike kursivering).

Brink maak ook melding van sy afkeer van die gebruik van hoofletters in die benaming van rassegroepe “omdat dit ’n blote toevalligheid van kleur sou verhef tot ’n kategorie van menswees” (199).

Brink plaas rasseverhoudinge in Suid-Afrika verder in historiese perspektief as hy melding maak van ’n nierassige lewensbeskouing by die hedendaagse jeug, iets wat volgens hom getuig van “die veranderinge in Suid-Afrika” (51–52). Hy kontrasteer hierdie ontwikkeling in die Suid-Afrikaanse samelewing met dié van sy jeug: “Hoe anders, hoe ongelooflik anders, was die wêreld nie toe ék op skool was en wit en swart in heeltemal verskillende dimensies bestaan het nie” (52). Hy dui ook op veranderende

houdings teenoor ras by spesifiek Afrikaners in die Nuwe Suid-Afrika: “Vandag is dit denkbaar dat baie wit Afrikaners hul uiterste bes sou doen om aanspraak te maak op swart of bruin voorouers” (386). Brink maak in teenstelling met hierdie uitsprake ook die stelling dat mens graag sou “wou gehoop het dat die kern van die verskuiwing in Suid-Afrika sedert die begin van die oorgangsproses in die vroeë jare negentig wég van rassebeheptheid sou gewees het” (440). Hy twyfel of dit werklik die geval is deur na rasse-misdrywe deur die ANC-regering te verwys.

In hierdie afdeling is ras as outo-etnografiese betekenisdraer in *’n Vurk in die pad* bespreek. Eerstens is rasseverhoudinge in Suid-Afrika bespreek. By hierdie bespreking was die fokus veral op geweld en onkunde. Brink se eie vroeë rassisme is op ’n belydende en apologetiese wyse gekontekstualiseer met verwysing na die indoktrinering deur die Nasionale Party--regering se skole en kerke. Vervolgens is die rassistiese aard van die Afrikanersamelewing as ’n geheel en die nasionalistiese apartheidsregering spesifiek histories gekontekstualiseer aan die hand van Suid-Afrika se koloniale, die Groot Trek en die Anglo-Boereoorlog. Die verandering en ontwikkeling van rasseverhoudings in Suid-Afrika wat saamhang met die politieke veranderinge van 1994 is ook verken. Hieronder sal plek as outo-etnografiese merker in afdeling 5.2.3 bespreek word.

5.2.3 “Oos wes, tuis bes”: plek en verwydering as outo-etnografiese merkers

Verskeie kritici beskou Brink se beskrywings van die plattelandse, dorpse milieu as ’n sleutelaspek van sy outobiografie. Tymon Smith (2009:12) maak melding van Brink se “small-town upbringing”, en Brümmer (2009:8) van sy “kleindorpse kinderdae”. Verder beklemtoon Mashaba (2009:15) die prominensie van Brink se bewegings van “dorp to dorp”. Gaylard (2009:9) ervaar Brink se beskrywings van die verskeie dorpe waar hy gewoon het as die boeiendste dele van die teks. Brink plaas die beskrywing van die begrip “dorp” as vormingsinvloed voorop in sy outobiografie (14). Hierdie kleindorpse bestaan word gekoppel aan die nasionalisme en die beeld van Afrikaneridentiteit wat daarmee saamhang (Roodt 2009:249). Volgens Gaum (2009:21) verbind Brink sy “grootwordjare” aan calvinisme en christelik-nasionale opvoeding. Slovo (2009:5) sien ook ’n verband tussen sy jeugdige, geïsoleerde

plattelandse bestaan en die beduidende vormende invloed van calvinistiese nasionalisme op die Afrikaner se identiteitsformulering. Kotze (2010:11) verbind Brink se beskrywings van sy jeug in “small, dusty towns” aan Suid-Afrika se gewelddadige politieke verlede. Ook Mokae (2010:16) voer die argument dat Brink doelbewus sy onskuldige plattelandse bestaan op ’n ironiserende wyse in die konteks van geweld en onderdrukking plaas.

Plekke en stede in veral Suid-Afrika word in die teks duidelik outo-etnografies benader. Denzin (2003) en Mazumdar en Mazumdar (1993) is enkele kritici wat fokus op plek en plekgebondenheid as wesenskenmerke van die outo-etnografie. Brink beskryf sy kinderjare as ’n “afwisseling en opeenvolging van plekke: Vrede, Jagersfontein, Brits, Douglas, Sabie, Lydenburg, Potchefstroom, Bothaville. Al om die vier jaar nuwe mense, nuwe maats, nuwe onderwysers, nuwe alles” (198). Hierteenoor beskou hy Kaapstad as ’n “konstante gegewe” en ’n “surrogaattuiste” (198). Die outo-etnografiese begrip van verbintenis aan plek en aan tuiste kom hier onder die loep. Hy beskryf sy verbintenis met Kaapstad soos volg: “Daar was nêrens anders waar ek *so natuurlik, so onvermydelik, tuis* kon wees nie” (199; my kursivering).

Brink bepeins vervolgens Kaapstad as oorsprong en vormer van die Afrikaner- en hedendaagse multikulturele Suid-Afrikaanse samelewing (206–207).. Hy poog hier om die histories gewortelde inwoners van Kaapstad, as voorsate van die Suid-Afrikaanse bevolking (“hulle almal, *ons* almal”), sowel as die plek self, aan die leser voor te hou (257):

Hier loop die spore van die groot geskiedenis saam met die spore van almal wat my eie familietroppie uitmaak, mense om op trots te wees en mense om jou voor te skaam. Manne wat op groot plase met wingerde geboer het en boere wat die jong slawemeisies op hul plase verkrag het om ’n nuwe volk te plant, bruin onder die son. Almal wat in die geskiedenisboeke opgeteken staan en baie wat net in ons herinneringe behoue bly ... ’n Hele jeug in ’n handvol herinneringe. ’n Hele volksgeskiedenis in ’n stad onder ’n berg. Pragtig en liederlik, gevaarlik en troostend, ontstellend en gerustellend. Die Kaap. The fairest Cape in the whole circumference of the earth.

Die outobiograaf se verbintenis aan en verhouding met Afrika, en die verwoording hiervan in ’n *Vurk in die pad*, kan net soos by die outobiografiese tekste van Elsa Joubert (soos hierbo in afdeling 4.3.5 bespreek) gekoppel word aan ’n outo-etnografiese

selfbeskouing. Gail Smith (2009:23) skryf dat Brink in sy outobiografie verken wat dit beteken om wit in Afrika te wees. Brink sien dan sy eie en sy Suid-Afrikaanse reisgenote se verbintenis met Afrika en Suid-Afrika na 'n verblyf in Parys en 'n daaropvolgende reis deur Afrika soos volg (218):

Soveel van my skryfwerk en my verbeelding oor die volgende paar jaar kan ek herlei tot daardie reis en wat ons daar ontdek het – byna alles op die een of ander manier verbind aan die eenvoudigste van waarhede: dat ons almal van Afrika was, dat ons almal hier hoort, dat ons almal hier *wou* wees. Vir die eerste keer sedert my terugkoms uit Europa het ek begin twyfel aan my fiksasie om terug te gaan na Parys. Was dit nie eintlik maar 'n manier van wegvlug nie? Was *hierdie* plek, hier in die diepste Suide van Afrika, nie tog maar waar ek regtig *wou* bly en wortelskiet nie?

Isaacson (2009:13) argumenteer dat Brink se beskrywings daarop dui dat hy sy jeug spandeer het in 'n reeks “Calvinist towns”, maar dat 'n tipe verligting plaasgevind het tydens sy Paryse reise. Kotze (2010:11), Slovo (2009:5) asook Mokae (2010:16) voer aan dat Brink se verblyf in Frankryk tot 'n breër kulturele en artistieke ontdekking gelei het, en aanleiding gegee het tot 'n heroorweging van sy politieke oortuigings. Brink skryf byvoorbeeld dat sy blootstelling aan die kunste in Parys 'n “beslissende stap” in sy eie artistieke ontwikkeling teweeggebring het (84). Dit is verder opmerklik dat hy tydens sy Franse reise ook blootgestel word aan verskeie kunstenaars uit Afrika en Suid-Afrika, insluitend Gerard Sekoto, Mazisi Kunene, Lewis Nkosi, Nico Hagen en Mbella Sonne Dipoko (288–299). Dit is duidelik dat die outeur se artistieke blootstelling en ervarings nie alleenlik beperk is tot invloede uit die Europese leefwêreld nie, maar ook uit Afrika. Brink se ontwikkeling as kunstenaar in Parys het dus nie slegs sy beskouing van kuns as 'n geheel beïnvloed nie, maar ook sy benadering tot en begrip van kuns uit en oor Afrika en Suid-Afrika.

Brink se blootstelling aan die werke van Camus in Parys word deur hom opgehaal as van die belangrikste faktore van sy ontwikkeling as kunstenaar. Hy beweer Camus het aan hom 'n kaart gegee vir sy ontdekking van Parys en Frankryk, maar ook 'n “bloudruk vir die res van [sy] lewe” (149). Dit is opmerklik dat hierdie vormende Franse invloed gekoppel word aan die aspekte van moraliteit en regverdigheid. Hierdie aspekte is veral van belang as die belydende en apologetiese aard van die teks oorweeg word.

Brink assosieer Camus met “die opstand-sonder-einde, die stryd tot die dood teen die onreg, teen die leuen, teen alles wat vryheid bedreig” (149).

Die feit dat Brink verskeie hoofstukke aan sy verblyf in Parys wy, dui op die waarde wat die outeur heg aan hierdie tye in sy lewe. In “Frankryk” lewer hy verslag oor sy eerste reis na Parys (145–188). Brink se tweede verblyf word verken in “Terug na Frankryk” (282–301). Dit is ’n opvallende outo-etnografiese gegewe dat die Franse sosiokulturele en -politieke werklikheid deurlopend vergelyk word met dié van Suid-Afrika. Met Brink en sy eggenote se aankoms in Parys is Frankryk “in die greep van die Algerynse oorlog”. Tydens hierdie fase van Brink se verblyf het “die nuus uit Suid-Afrika so erg geword” dat hy homself dit kon voorstel dat die militêre onrus ook in Suid-Afrikaanse stede kan wortelskiet: “Van toe af het Parys vir my gevoel na die *keersy van die Suid-Afrikaanse werklikheid*: ’n beeld van wat die land sou kón word as iets net verskuif” (153; my kursivering).

Tydens die Paryse studenteopstande van 1968 begin die outobiograaf “wanhoop” oor die mag van ’n meerderheid in ’n demokrasie” (330). Hy betwyfel die etiese aanvaarbaarheid daarvan dat ’n klein meerderheid van ’n volk “’n deurslaggewende sê durf hê in die hede en toekoms van die hele gemeenskap”. Brink besin verder oor die implikasies van hierdie situasie vir Suid-Afrika: “En hoeveel erger was dit nie in Suid-Afrika nie, waar nie ’n minderheid nie, maar ’n oorweldigende meerderheid uitgesluit is van seggenskap?” (330).

Dit is nie slegs Brink se interpretasie van die Suid-Afrikaanse situasie vanuit ’n Paryse konteks wat van outo-etnografiese belang is nie, maar ook sy blote fisieke verwydering van Suid-Afrika. Hier sluit hy aan by Alsop (2002) se teoretiese benadering dat verwydering juis ’n outo-etnografiese benadering moontlik maak. Brink maak die stelling dat hy in Suid-Afrika sy “plek” geken het, maar “hier in Parys kon dit die stad nie ’n lor skeel wie ek is, en selfs of ek hoegenaamd daar was of nie” (153). Hy maak hier melding daarvan dat hy in Suid-Afrika as ’n soort rebel “versigtig in opstand” gekom het teen die heersende ideologieë en sy soeke na ’n identiteitsformulering buite die Suid-Afrikaanse konteks en samelewing hom gedryf het tot ’n “eksistensiële ondervraging” van homself. Die feit dat hy sy selfbeskouing koppel aan beide fisieke teenwoordigheid in en emosionele verbondenheid aan ’n land, asook die sosiopolitieke

en -kulturele aspekte van 'n samelewing, maak van hierdie selfondervraging, tesame met die optekening daarvan, 'n duidelike geval van kulturele introspeksie.

Brink se verblyf in Parys beïnvloed ook die wyse waarop hy reageer op politieke gebeure in Suid-Afrika. Nuus oor die Sharpeville-slagting ontstel hom geweldig en veroorsaak dat hy “nie meer enigiets met Suid-Afrika te doen wou hê nie”, en dat hy “doodeenvoudig te skaam [was] om dit in die oë te kyk” (158). Hy oorweeg verder sy reaksie op die Suid-Afrikaanse realiteit op 'n outo-etnografiese wyse as hy wonder hoe hy in Suid-Afrika op nuus van die Sharpeville-slagting sou reageer: “Maar wie weet hoe die talle verdedigingsmeganismes wat met mens se Afrikanerskap te doen het, my dalk sou teëgehou het of ten minste my reaksie sou vertraag het?” Hierdie perspektiefwisseling verklaar hy soos volg: “Wat ek daardie môre besef het, was dat die punt van waar ek na die wêreld gekyk het, verskuif het: dit was nie meer dáár, in die afgeleë Suid-Afrika nie, maar baie beslis *hier*, in Europa, in Parys” (158). Brink ervaar aanvanklik sy reise deur Europa, asook die perspektiefverandering wat daarmee gepaard gaan, as bevrydend (165):

My indompeling in Europa het meegebring dat ek tydelik my rug op Afrika moes keer. Op daardie tydstip het ek dit nie ervaar as 'n verlies nie. Inteendeel, dit was 'n ontkoming aan kloustrofobie. En daar was 'n nuwe wêreld om te ontdek – een wat vantevore net in boeke bestaan het: 'n Europese wêreld van skilderkuns en musiek en teater, 'n wêreld wat in 'n ander sleutel lewe.

Brink se verbondenheid en gewillige gehegtheid aan Frankryk tydens sy aanvanklike verblyf in daardie land beïnvloed die manier waarop hy sy eie land en gemeenskap beskou. Met sy aanvanklike terugkeer na Suid-Afrika in 1966 as gevolg van finansiële redes, was hy van plan om so gou moontlik na Parys terug te keer (215). Brink beskryf dan hierdie Suid-Afrikaanse verblyf as 'n “tussenbestaan ... tussen Parys en Parys”. Só het hy baie indrukke oor Suid-Afrika in sy gemoed teruggebring na Frankryk, maar sonder die begeerte om werklik by Suid-Afrika betrokke te raak. Hierdie ingesteldheid by Brink skep “nuwe afstande en skermes” tussen hom en sy mense (215).

Brink verklaar sy latere uiteindelijke terugkeer na Suid-Afrika in terme van sy verbondenheid aan Suid-Afrika (329–330). Die politieke onrus in Parys in die laat sestigerjare laat hom met 'n gevoel van “holheid” oor sy teenwoordigheid in Europa, duisende kilometer weg van die plek wat hom “gevorm” het. Dit word dus duidelik dat

dit juis verwydering van Suid-Afrika is wat 'n sin van verbondenheid aan Suid-Afrika en die Suid-Afrikaanse samelewing bewerkstellig en hom in 'n unieke posisie plaas om 'n binnestandersperspektief op hierdie samelewing te verskaf. Brink se terugkeer na Suid-Afrika in 1968, soos beskryf in die hoofstuk “Oos, wes, tuis bes” veroorsaak dan by hom 'n duidelike outo-etnografiese impuls (334):

Wat 1968 bowenal aan my tuisgebring het, was die oortuiging dat hoe eensaam 'n skrywer se taak ook al mag wees, *hy as 'n mens altyd aan ander, aan 'n hele samelewing verbonde bly*. Selfs al mag daardie verhouding antagonisties, vyandig, opstandig, woedend of vernietigend wees, kan dit nooit *ontken* word nie en moet dit altyd deel bly van wat daaruit volg. En dié keer *wou* ek vasstel waar ek vandaan kom, wat my gevorm het, *wat die hele samelewing waaruit ek voortgekom het*, maak het wat dit was – *ten goede of ten kwade*. (my kursivering)

Die outeur se gewaarwording oor sy rol in en verantwoordelikheid teenoor sy land soos hierbo verwoord, bring die konsepte van plek, samelewing, binnestanderstatus asook outo-etnografiese merkers soos literatuur, in verband met sake wat intrinsiek verweef is met belydenis en apologie – plig, verantwoordelikheid, erkenning, vasstelling van die waarheid, goed en kwaad. Dit is opvallend dat Brink sy binnestanderstatus hier kwalifiseer as moontlik “antagonisties, vyandig, opstandig, woedend of vernietigend”. Hierdie uitspraak dien dan as bevestiging van die outeur se posisie as binnestander, ten spyte van sy verset teen die sosiopolitieke status quo.

Ander internasionale reise wat Brink in sy outobiografie beskryf, word ook in die konteks van outo-etnografiese merkers soos “tuiste” en die verlange daarna geplaas (410). Tydens 'n besoek aan Essop Pahad in Londen, bespreek hy en Brink wat dit beteken om “huis” toe te gaan na Suid-Afrika na 'n langdurige tydperk van afwesigheid. Brink se besoek aan die Boekefees in Rusland word ook in terme van aspekte van sy Suid-Afrikaanse herkoms oorweeg, in die besonder die Afrikaanse taal (410–413). Hierdie relaas sal hieronder in afdeling 6.2.6 meer indringend verken word. Tydens een van die outeur se ontmoetings met ANC-lede in Marly-le-Roi word hy opnuut bewus van die belang van plek as outo-etnografiese betekenisdraer: “Maar deur dié besoek is 'n nuwe dimensie bygevoeg tot sowel Marly as Parys. En ongetwyfeld ook tot my bewussyn van Afrika *in* Frankryk, en Frankryk *in* Afrika” (419).

In hierdie afdeling is plek as outo-etnografiese betekenisdraer in *'n Vurk in die pad* verken. Eerstens is Brink se herinneringe aan sy plattelandse jeug bespreek as verteenwoordigend van tradisionele Afrikanerdorpe. Vervolgens is die begrip van plek en herkoms van 'n samelewing as identiteitsmerker bespreek. In hierdie verband is spesifiek klem gelê op Brink as Afrikaner se verbondenheid aan Afrika en Suid-Afrika. Brink se Europese reis is ook vanuit 'n outo-etnografiese perspektief benader. Hier is verwydering van 'n tuiste beskou as 'n faktor wat daartoe bydra dat die outeur 'n outo-etnografiese verslag kan verskaf. Hiermee saam is "tuiste" as outo-etnografiese begrip verken. Gelyktydig is verantwoordelikheid teenoor plekke as 'n outo-etnografiese aspek bespreek. Hieronder in afdeling 5.2.4 sal Brink se outo-etnografiese beskrywing van patriargie in die Suid-Afrikaanse samelewing bespreek word.

5.2.4 "Patriargale pligsgetrouheid": Familie, erotiek en die vrou in die Afrikanersamelewing

Die outobiograaf lewer in *'n Vurk in die pad* 'n binnestandersverslag oor die patriargale aard van die Suid-Afrikaanse samelewing deur insigte te bied in die patriargie in die Afrikaanse familie- en gesinseenheid soos weerspieël in sy familie. Brink beskryf reeds in die openingstonele van sy outobiografie watter sentrale rol sy pa in sy en sy familie se lewe gespeel het (27). Tydens Brink se jeug beskou hy sy vader as "tweede in bevel, ná die Here God" (27). Hierdie uitspraak maak dit duidelik dat die rol van die vader in Afrikanergesinne, soos hier in Brink se gesin, gekoppel word aan mag en gesag – 'n wesenskenmerk van die patriargie. In hierdie stadium van Brink se jeug sien Brink sy pa ook as morele leier: "Hy't alles geweet van Reg en Verkeerd, van Goed en Kwaad" (27). Brink lê verder klem op sy jeugdige en naïewe aanvaarding van die patriargale orde in sy gesin: "Met God in die hemel en my pa op die bank, was alles nog wel met die wêreld" (28).

Brink se ontnugtering met die blinde aanvaarding en navolging van hierdie patriargale magsverhouding geskied dan ook in die konteks van sy gesin en meer spesifiek Brink se verhouding met sy pa. Sy pa se wegwysing van 'n beseerde, aangerande swart man kan ook binne die konteks van rasseverhoudinge en -geweld bespreek word (29). Hieraan kan toegevoeg word dat hierdie gebeurtenis veroorsaak het dat Brink se pa in sy oë "'n ander mens" geword het, en van daardie dag af, die wêreld "'n ander plek"

(29). Hierdie uitspraak is 'n aanduiding daarvan dat die onderdrukkende, magsgedrewe patriargiale aard van die Afrikanersamelewing deur Brink betwyfel word. Die beskouing van 'n *Vurk in die pad* vanuit 'n geslagtelike, outo-etnografiese perspektief sluit aan by Ruggiu (2013:13) se bevordering van die "gendered study" van egodokumente ten opsigte van sosiale identiteit, en Naidu (2011) se bepleiting van die feministiese toepassing van outo-etnografie.

Die ontwikkeling en verandering van die skrywer se verhouding met sy pa tydens sy jeug word verder in oënskou geneem as hy skryf: "Ek wou *hê* hy moet oonoorwinlik wees. Teen wil en dank *moes* hy die beste bly" (73, oorspronklike kursivering). Wanneer Brink se pa 'n tenniswedstryd verloor, is sy "sterflikheid bevestig" (74).

Brink fokus verder op familielewe in die hoofstuk "My pa se kas" (128–137). Hierdie gedeelte bied 'n blik op sy kinders, en fokus op sy verhouding met hulle as vader. Hierdie beskrywing plaas hy dan ook teen die agtergrond van sy verhouding met sy eie vader. Alhoewel daar 'n opmerklik gemoedelike toon hier heers, is dit tog opmerklik dat die familie-eenheid bespreek word vanuit 'n bepaalde patriargale perspektief. Brink plaas hier weereens die aksent op sy pa se rol in sy morele opvoeding, veral ten opsigte van sy sin vir verantwoordelikheid vir sy ondernemings: "Hy sou doodseker maak dat ek bereid was om nie net die *risiko* te loop nie, maar ook die *verantwoordelikheid* te dra. En wanneer ek wel 'n fokop gemaak het, sou hy toesien dat ek wel die *gevolge* dra" (132; my kursivering).

Brink benadruk later weer hierdie rol van sy pa in sy lewe as hy skryf dat sy pa as magistraat met sy intellek en "sy hele lewensbeskouing daarop gefokus [het] om so objektief as moontlik die reg en verkeerd van elke situasie, elke individu, elke menslike probleem, te oorweeg" (139). Hierdie oortuiging kom dan in die gedrang as hy besef dat sy pa op 'n emosionele vlak die apartheidsbedeling "met oortuiging en passie" steun en self 'n "getroue lid van die Broederbond geword en gebly het" (140).

Met die afsterwe van sy pa herroep Brink 'n insident uit sy jeug wat die bepaalde ontnugtering met sy pa en 'n patriargale lewensbeskouing wat hierbo bespreek is, eggo (371). As tweejarige seun loop Brink van die huis af weg na sy pa se kantoor toe. Alhoewel hy deur sy pa verwelkom en in sy arms toegevou word, stuur hy sy seun met

'n konstabel terug huis toe. Hierdie geval laat Brink met "'n dubbele gevoel van veiligheid en verraad" wat hom lewenslank bybly.

Brink se oorwegings oor vaderlike verraad kulmineer in sy beskrywing van "die één daad" van sy pa wat hy hom "nooit kon vergewe nie" (390). Met Bram Fischer se dood word Brink gevra om 'n begrafnisrede te lewer. Hy beweer sy pa het hom afgepers en feitlik gedwing om nie Fischer se begrafnis by te woon nie. Weereens word hierdie insident aan veraad gekoppel, beide by Brink en sy pa: "Maar in my binneste was daar 'n bitter gevoel dat ek Fischer en alles waarin hy geglo het, verraa het."

Bleby (2009:1) wys ook op Brink se bemoeienis met die historiese ondergeskiktheid van vroue in die Suid-Afrikaanse, en dan spesifiek die Afrikaanse, samelewing. Die outobiograaf plaas hierdie patriargale lewensbeskouing in die konteks van die geskiedenis van die Suid-Afrikaanse bevolking. Brink se opmerking oor die slawelosie in Kaapstad is veral insiggewend in die onderlinge geskiedkundige wisselwerking tussen rasseverhoudinge, godsdienste en onderdrukkende patriargie in die vorming van 'n gemeenskapsidentiteit by die hedendaagse Afrikanersamelewing (204):

Daar is ook die indrukwekkende maar voorheen lugubere Slawelosie aan die bokant van Adderleystraat, waar die amptenare van die VOC en vooraanstaande burgers snags besoekure toegestaan is om hul opgekropte begeertes te laat botvier en na hartelus kinders by slavinne te verwek om met *Calvinistiese deeglikheid en patriargale pligsgetrouheid* "die gehalte van die slawebevolking te verbeter". (my kursivering)

Brink (67) se beskrywings van die Afrikaanse films van sy jeug kan beskou word as 'n weerspieëling van die patriargale ingesteldhede van die Afrikanermaatskappy van daardie tyd. Hy beskryf byvoorbeeld die film *Geboortegrond* as 'n "afgryslieke, *chauvinistiese* ... gedoente wat die goedheid van die plaas so melodramaties uitspeel teen die boosheid van die stad" (my kursivering).

Painter (2009) bespeur in Brink se prosa 'n "erotiese openbaring" en Gaum (2009:21) maak melding van Brink se "briljant getekende vrouekarakters, dikwels gemodelleer op werklike mense". Bleby (2009:1) wys op Brink se passie vir vroue en beskou Brink se werk as 'n bydrae tot insig in Afrikaanse vroue. In 'n onderhoud met Van Heerden (2009:29) beweer Brink self dat "die vrou as muse" 'n belangrike deel van sy skryfwerk is. Gail Smith (2009:23) beskou ook Brink se breedvoerige beskrywings van sy "sexual

conquests” as ’n insiggewende en sentrale aspek van hierdie teks. Meiring (2009:4) koppel die erotiek in Brink se tekste direk aan die politiek en dui spesifiek op verhoudings “oor die sogenaamde kleurgrens heen” as politieke daad teen apartheid. In ’n onderhoud met Bleby (2009:1) verklaar Brink dat hy seks soos volg beskou:

It’s one of the territories where people cross the distances that normally separate them, most urgently and most spectacularly. So I simply cannot ignore that. It has to form a vital part of my writing.

Brink oorweeg reeds die plattelandse Afrikaanse samelewing se houding teenoor seksualiteit in die openingshoofstuk van *’n Vurk in die pad* (18). Hier dui Brink op die dorp se fassinatie met skinderstories oor “skandale” van ’n seksuele aard, soos die skoolhoof se beweerde verhouding met sy sekretaresse, asook die hoofouderling se buite-egtelike verhouding met ’n gemeentelid. Die invloed en waarde van hierdie oorvertellings word soos volg beskryf (18):

Stukkies en brokkies van nuus en gerugte van nuus in die groter legkaart van dorp en distrik. Selfs as daar niks vanselfsprekend is wat hulle op die oppervlak met mekaar verbind nie, is daar iewers op die agtergrond altyd iets vaagweg of openlik onheilspellends, iets gewelddadigs, iets onverklaarbaars. ’n Suggestie van sonde en gevaar waarsonder geen dorp kan oorlewe nie.

Die feit dat Brink hier ’n eksplisiete verband trek tussen die Afrikanersamelewing se benadering tot seksualiteit en sonde, onheil en geweld, getuig van die konserwatiewe, dog verwronge lewensbeskouing van hierdie samelewing.

Ten opsigte van Brink se benadering tot vroue in sowel sy private lewe as in die literatuur, is dit interessant dat Isaacson (2009:13) die bewering maak dat Brink deur sommige feministe as ’n “womaniser” en chauvinis bestempel is. Vanuit hierdie perspektief beskou, kry sy beskrywings van vroue, en veral romantiese verhoudings, opnuut ’n outo-etnografiese inslag. Net soos wat Brink se rassistiese verlede (soos hierbo in afdeling 5.2.2 bespreek) die leser insig bied in die Afrikanermaatskappy se rassistiese verlede, kan sy beweerde chauvinistiese verlede ’n binnestandersblik op die patriargale aard van die destydse Afrikanersamelewing bied.

Met Brink se beskrywings van sy jeugdige verliefdheid koppel hy eksplisiet “die aard van liefde” aan “die aard van geweld” (36). Hy skryf oor die geweld wat hy as dertienjarige seun teenoor ’n meisie, waarop hy “halsoorkop verlief” geraak het,

gepleeg het (35). Tydens 'n speletjie van “skool-skool” is Brink oortuig “lyfstraf” is die enigste manier om hierdie meisie “by te kom” (35). Wanneer die meisie weier om op haar hande slae te kry, slaan Brink haar met 'n lat oor haar bene (36):

Met die heel eerste hou het sy begin huil, so 'n dun, hoë kermgeluidjie wat my hart verskeur het. Skielik het die werklikheid van haar seerkry my geskok uit al die verbeeldings wat ek vantevore daaroor gekoester het. Terselfdertyd was dit ondenkbaar om op te hou en die vernedering te smaak om ... uitgetart te word.

Brink verklaar sy sadistiese drang en “onopgeruimde geweld” in sy binneste deur dit te koppel aan die “eenvoudige feit” dat hy deur die wêreld om hom tot diep in sy wese “verskrik was deur geweld” (37). Hierdie uitspraak dui op die verreikende impak wat die nasionalistiese Afrikanersamelewing se gewelddadige en onderdrukkende aard op geslagsverhoudinge in Afrikanergeleedere sou kom hê.

Brink se herinneringe aan belangrike romantiese verhoudings in sy eie lewe val op in kritici se reaksie op sy outobiografie. Alhoewel hy om private redes doelbewus nagelaat het om sy verskillende huwelike indringend te ondersoek, doen hy wel verslag oor veral drie belangrike verhoudings – dié met Ingrid Jonker, met 'n vrou waarna slegs as “H” verwys word, en met Karina, sy eggenote tydens die publikasie van sy outobiografie (Gaylard 2009:9). Hierdie weglating kan gekoppel word aan Jacklin (2008:135) se argument dat daar in lewensgeskiedskrywing protokols bestaan aangaande onder meer familieverpligtinge wat die vorm en produksie van sulke tekste beïnvloed. Méndez (2013:283) dui ook op “relational ethics” in outo-etnografie waarby “intimate others” betrek word. Sy dui verder daarop dat outeurs gevoelens van skuld en skade ervaar wanneer hulle outo-etnografies handel.

Die aandag wat Brink se herinneringe aan sy verhouding met Ingrid Jonker ontvang in die resepsie van 'n *Vurk in die pad* is spesifiek opvallend (Mokae 2010:16; Bleby 2009:1; Brümmer 2009:9; Donaldson 2009:3; Gaum 2009:21; Isaacson 2009:13; Kotze 2009:11; Mashaba 2009:15; Meiring 2009:4; Olivier 2009:8; Painter 2009; Roodt 2009:249; Smith, T. 2009:12; Smith, G. 2009:23). Alhoewel Brink se verhouding met Jonker vanuit die konteks van 'n binnestandersverslag van 'n medeskrywer benader kan word, kan dit moontlik meer waardevol wees om hierdie beskrywings te benader as 'n outo-etnografiese verslag van die verhouding tussen man en vrou in Brink se geslag, generasie, samelewing en tydvak.

Die outeur wy 'n hele hoofstuk van sy outobiografie aan sy herinneringe aan Ingrid Jonker (102–127). Dit is insiggewend dat hy vanuit die staanspoor die optekening van sy herinneringe aan Jonker koppel aan 'n tipe belydenis. Ter regverdiging van sy relaas oor sy verhouding met Jonker skryf Brink dat daar genoeg is wat “gedeel behoort te word” (102). Hy verklaar verder dat hy sy herinneringe aan Jonker neergepen het “om reg te stel”. Brink beskryf die impak van sy ontmoeting en verhouding met Jonker op sy sosiale bewustheid soos volg (105):

Hoe kon ek daardie fatale laatmiddag al die geringste benul gehad het van die maniere waarop dié klein vrou met die groot donker oë en die deurmekaar hare die hele koers van my lewe en my skryfwerk sou verander, hoe die keuse van vrouekarakters in my boeke en my betrokkenheid by ander mense die volgende veertig jaar deur haar beïnvloed so word? In watter mate al my *opvattinge oor verhoudings* van daardie oomblik af bepaal sou word deur die *bewussyn van – die vrees vir – verraad*, die skepsis oor permanensie en duur, 'n *wantroue in betrokkenheid, of skuldgevoelens* oor 'n keuse téén stabiliteit of sekerheid? (my kursivering)

Met hierdie uitspraak erken Brink die invloed van die romantiese verhouding op sy sosiokulturele werklikheid. Só word daar aan die herinneringe aan sy verhouding met Jonker 'n verdere outo-etnografiese inslag gegee, veral as die aard en omstandighede van hierdie verhouding in ag geneem word. Die konserwatiewe en behoudende aard van die tradisioneel nasionalistiese Afrikanergemeenskap ten opsigte van verhoudings en seksualiteit is reeds hierbo beklemtoon. Juis om hierdie rede is dit betekenisvol dat Brink se romanse met Jonker tipeer kan word as buite-egtelik, opspraakwekkend en selfs kontroversieel in die konteks van die Afrikanermaatskappy van die vroeë sestigerjare. Vanuit hierdie perspektief beskou, bied Brink se herinneringe 'n outo-etnografiese verslag van die Afrikaner se ontwikkelende en veranderende houdings en oortuigings oor verhoudings tussen man en vrou, seksualiteit en die huwelik, asook die samelewing se reaksie op hierdie veranderinge.

Brink se herinneringe aan “H” toon sterk ooreenkomste met sy beskrywings van sy verhouding met Ingrid Jonker. Dit is noemenswaardig dat hy hierdie Engelse vrou beskryf in terme van haar sosiale en politieke oortuigings en ingesteldhede. Brink beskryf haar byvoorbeeld as 'n persoon “met 'n vurige en kompromislose geloof in regverdigheid, in menslike gelykheid, in die waarheid” (216). Hy maak ook melding van haar onverdraagsaamheid ten opsigte van apartheid. Hy beklemtoon verder die

impak van haar nierassige lewensbeskouing op sy eie artistieke, sosiale en politieke ontwikkeling (217):

Ek probeer net om H in konteks te plaas en te verduidelik waarom sy my soos iets elementêrs getref het toe ek haar ontmoet; en waarom sy *Die saboteurs* laat gebeur het toe dit wel gebeur het, en waarom my ontmoeting met haar so 'n verskil gemaak het aan my verhoudinge met wit en swart, en aan my skryfwerk, en aan my lewe.

Brink se verhoudings en romanse met wat in die konteks van 'n patriargale en nasionalistiese Afrikanersamelewing gesien kan word as onkonvensionele vroue, word verder aan die leser onthul waar hy verslag doen van 'n "wilde verhouding" met 'n jong Britse vrou wat hom sterk aan Ingrid Jonker herinner het, asook 'n "sonderlinge episode met 'n bosnimf van Swede" (284).

Die uitbeelding en karakterisering van vroue in die letterkunde in die algemeen, en in Brink se prosa spesifiek, kan vanuit 'n outo-etnografiese konteks benader word, aangesien die tipering van vroue in fiksie as 'n weerspieëling van (of minstens kommentaar op) hul plek, status en rol in 'n bepaalde samelewing en tydperk gesien kan word. Só beskou, is die outobiograaf se erkenning van Jonker se invloed op die skep van sy vrouekarakters opvallend. Brink verwys in hierdie verband spesifiek na die karakters van Nicolette en Gillian van *Die ambassadeur* (1963) wat in 'n mate op Jonker geskoei is (105–106).

Dit is van outo-etnografiese belang dat die outobiograaf ook insigte verskaf in die ontvangs van sy vrouekarakters onder vroulike lesers. Brink vermeld byvoorbeeld dat die kritiek wat vrouelesers gelewer het op Andrea Malgas in *Die muur van die pes* (1984) gewissel het van "skerp aanvalle" tot "geesdriftige en ondersteunende" aanmoediging (209). Smith (2005:8) noem Andrea Malgas haar gunsteling vrouekarakter en vra Brink in 'n onderhoud hoe hy dit regkry om "die vroulike psige so te ken, so in te klim in die wese van die vrou?" Hierop antwoord Brink: "Oor die jare was die vrou baie sentraal in my belangstellingsveld. Sy was vir my die poort om die lewe te verstaan ... [M]et Andrea, 'n karakter wat my baie na aan die hart lê, het ek pens en pootjies ingeklim om te probeer verstaan." Dit word ook duidelik dat hy hier besin oor die rol van die vrou in die Suid-Afrikaanse gekiedenis as hy opmerk dat hy met die skryf van hierdie roman (sowel as *Sandkastele* (2005)) gepoog het om die lang

koloniale geskiedenis “direk uit die vrou se standpunt” weer te gee. Die sosiokulturele invloed van Brink se prosa kom in sy outobiografie onder die loep waar hy verslag doen oor die reaksie van ’n jong Suid-Afrikaanse vrou wat gedurende apartheid jare lank in ballingskap geleef het (209). Hy beweer dié vrou het na die lees van *Muur van die pes* (1984) “besluit om na Suid-Afrika terug te kom en haar eie uitdagings te aanvaar”.

In ’n *Vurk in die pad* herlei Brink verder die tematiese aspekte van sekere van sy romans na die menslike ervaring van seksualiteit. Die ervaring van hierdie seksualiteit word oorweeg in terme van gedeelde menslikheid en die ervaring van die goddelike. Brink verklaar die betekenis van die titel van *Kennis van die aand* (1973) as “die kennis van God deur sy manifestasies in die tydelike wêreld, die soort kennis wat ’n minnaar van sy geliefde kan hê, deur die gee-en-neem van hul liggame” (334).

Die chauvinistiese, seksistiese en patriargale aard van die Suid-Afrikaanse en Afrikanergemeenskappe word in die kritiek ook aan apologie en belydenis gekoppel. In ’n onderhoud met Bleby (2009:1) beweer Brink dat hy in sy skeppende skryfwerk poog om ’n “act of contrition” te pleeg vir die kollektiewe wreedhede wat vroue vir eeue in Suid-Afrika en die wêreld moes verduur. Brink se persepsie van vroulikheid en die rol van die vrou in die samelewing in sy outobiografie kan dus ook met goeie reg vanuit die raamwerk van apologie en belydenis benader word.

In die gedeelte hierbo is patriargie in die Suid-Afrikaanse samelewing bespreek. Hierdie bespreking is gelei deur verwysings na die patriargale opset van Brink se gesin gedurende sy jeug. Die rol van die vader in Afrikanerhuishoudings is sodoende belig en bespreek as weerspieëling van die magsverhoudinge tussen mans en vroue in die Afrikanersamelewing as ’n geheel. Die histories ondergeskikte posisie van die vrou in die Afrikanersamelewing is vervolgens in historiese perspektief geplaas. Seksualiteit tesame met erotiek in die Afrikanerkultuur is vervolgens bespreek. Hierdie bespreking het ook die seksistiese en chauvinistiese aard van die Afrikanersamelewing toegelig. Brink se romantiese verhoudings, asook die rol van vroue in sy prosa is teen hierdie agtergrond verken en outo-etnografies oorweeg. Hieronder in afdeling 6.2.5 sal godsdiens en religie as outo-etnografiese merker bespreek word.

5.2.5 “Agter die ritueel”: Godsdienst, religie en calvinisme

Brümmer (2009:8) asook Isaacson (2009:13) beklemtoon die sentrale rol wat deur godsdienst, en dan veral die calvinisme, in die Afrikaanse huishoudings van Brink se jeug gespeel word. Mokae (2010:16) voer verder aan dat die plattelandse bestaan van die Afrikanersamelewing soos wat dit deur Brink beskryf word, dikwels gedraai het om die kerk. Die sentrale rol en posisie van die kerk in die destydse plattelandse Afrikanersamelewing word in *’n Vurk in die pad* op ’n prominente wyse vooropgestel. Die openingstonele van die outobiografie is ’n herinnering aan sy plattelandse jeug. Die openingsparagraaf van die teks fokus op die kerkgebou en -aktiwiteite as ’n wesenskenmerk van Brink se interpretasie van die begrip “dorp” (14). Brink beskryf ook die belang van die kerk in hierdie maatskappy soos volg (19):

Die kerk. Party van die dorpie het ook ’n sinagoge of ’n Anglikaanse of selfs ’n Rooms-Katolieke kerk; maar die hart van al die dorpsaktiwiteite is Nederduits-Gereformeerde, geregeer deur die onbetwiste drie-eenheid van dominee, koster en orrelis ... Dit was hier dat sonde gedefinieer is – en minstens ten dele sy oorsprong gehad het – en waar heelwat van my jeugdige besef van die bose ontstaan het. Nog meer as die stories van die broers Grimm, was dit die Bybel wat ons verbeelding aangegryp het met sy opstapeling van geweld en wreedheid, meestal opwindend deurspek met seks en gerugte van seks.

Dit is opvallend dat Brink reeds hier sy herinneringe aan die kerk koppel aan sy begrip van die boosheid, sowel as aan die begrippe geweld en wreedheid. Verder is dit ook opvallend dat boetedoening vir skuld en die ervaring van skuld vroeg in sy lewe reeds deur hom benader word vanuit ’n godienstige vertrekpunt. As jong seun “vermoor” hy sy suster se gunstelingpop (22–23). Wanneer hy skuldgevoelens hieroor ervaar, verklaar hy: “Net godsdienst kon my red” (23), en probeer deur middel van ’n brandoffer van sy kosbaarste besitting “genade en guns” van die Here te kry.

Brink beklemtoon weer die sentraliteit van die godsdienst en religie in die samelewing van sy jeug in die hoofstuk “Drama met of sonder verhoog” (59–101). Hier word religie vergelyk met en teenoor teater gestel, en Brink se eie godsdienstige ontwikkeling indringend verken. Hy beskryf bevoorbeeld oorlewerings oor sy gebruikelike kinderdoop (60–61). Hy doen hier ook verslag van sy gesin se gereelde kerkbywoning asook sy katkisasie (61).

Die outeur se religieuse ontwikkeling en eindelike verwerping van georganiseerde godsdiens word in sy outobiografie telkens in die konteks van die familie-eenheid beskou. Brink beskryf byvoorbeeld sy grootouers as “Bybels, maar meer Nuwe-Testamenties” (195). Hy maak ook melding van die negatiewe impak van “ernstige meningsverskille oor politiek en godsdiens, en kwessies soos egskeiding” op die verhouding tussen hom en sy suster (374).

Brink koppel vervolgens sy jeugdige ervaring van die Bybel aan stories en verhale as outo-etnografiese merker van ’n kulturele groep. Hy beskou die Bybel as “eintlik die enigste koherente mitologie” waaruit hy en “die meeste ander Afrikaanse kinders” kon put (62). Hiér word opnuut ’n outo-etnografiese wisselwerking tussen verskillende sosiokulturele aspekte van die Afrikanersamelewing veronderstel. Brink en sy tydgenote se ervaring van die Bybel word direk gekoppel aan die literêre verwysingsraamwerk en ontwikkeling van daardie generasie Afrikaners. Brink herhaal hierdie gedagte as hy beweer dat die Bybel Ingrid Jonker se “vernaamste verwysingsraamwerk” was (107).

Brink vertoon ’n outo-etnografiese inslag waar hy godsdiens benader in terme van “die gevoel van ritueel”. Hy verbind vervolgens hierdie ritueel aan die afdwing van gesag in ’n nasionalistiese Afrikanersamelewing (71):

En week ná week is dit herhaal, in presies dieselfde volgorde, met dieselfde gewigtigheid. Wat ook al ánders in ons lewens mog verander, daardie Sondagmôres het hul fatsoen behou en ons in beheer gehou. Want *agter die ritueel was daar altyd die gesag* van God die Vader, die Seun en die Heilige Gees, op wie alles berus het. Dit was *naakte vrees, intimidasie*, wat my wêreld in bedwang gehou het. (my kursivering)

Van Wyk (2011) verken die calvinisme in Brink se outobiografie breedvoerig. Die kritikus tree in ’n teologiese gesprek met Brink en oorweeg onder meer die volgende kwessie: Brink se verwerping van die calvinisme ten spyte van die nasionalistiese Afrikanersamelewing waarin sy opvoeding geskied het. Dit is opmerklik dat Van Wyk (2011:633) hierdie verwerping van die calvinisme koppel aan Brink se verblyf in Parys, asook Brink se ontdekking en verkenning van die Eksistensialisme. Só word plek as outo-etnografiese betekenisdraer herlei tot religie as outo-etnografiese merker van Afrikaneridentiteit.

Die calvinisme kan gekoppel word aan die outobiografie as belydenis en apologie soos wat dit in *'n Vurk in die pad* neerslag vind. Die onthullings wat Brink ten opsigte van sy persoonlike lewe in die teks maak, word deur homself in verband gebring met sy “Calvinistiese opvoeding” (Brümmer 2009:8). Slovo (2009:5) wys ook op Brink se “ingrained Calvinist respect” sowel as sy stryd daarteen.

Brink se ervarings met die kerk het tot gevolg dat hy 'n sekere valsheid en bedrieglikheid aan die kerk toedig. 'n Vroeë voorbeeld van so 'n ervaring is Brink (24) se herinnering aan die dominee van een van dorpe waar hy tydens se jeug gewoon het:

Die dominee met die bloesende, vlesige gesig wat Sondag na Sondag sy goeie bedoelings en die liefde van God uitgestraal het oor sy gemeente, en wie se maer, aantreklike vroutjie eendag nadat ons na 'n ander dorp verhuis het, in 'n hartverskeurende lang brief by my ma ontboesem het oor hoe hy rondslaap onder die vroue van diakens en steunpilare van die gemeente, en hoe hy haar skop en slaan as sy hom daarvoor durf konfronteer.

Later verklaar Brink (73) dat hierdie gewaarwording nie net die dominee nie, maar ook God self by hom onder “baie ernstige verdenking” geplaas het. Die skadukant van die kerk wat hier aan die leser voorgehou word, word op hierdie vlak ook gekoppel aan die gevaarlike, onderdrukkende, gewelddadige en patriargale aard van die nasionalistiese Afrikanersamelewing as 'n geheel.

Brink, en so ook ander tydgenootlike lede van die Afrikanersamelewing, se verwerping van die calvinisme kan verder ook aan skuld en skuldgevoelens gekoppel word. Hierdie skuldgevoelens het telkens 'n geweldige impak op ander fasette van hul sosiokulturele ervaring en ontwikkeling. Van Wyk (2011:638) lê byvoorbeeld klem op Brink se oortuiging dat “die gruwelike skuldgevoelens” (45) wat deur sy hele jeug aan seks gekleef het, die “vernietigende gevolg van Calvinisme” was. Op hierdie manier word Brink, en gevolglik die Afrikaner se ervaring van seksualiteit en gender by hul religieuse ervaring betrek.

Die verhouding tussen die kerk en die nasionalistiese politiek word ook verken in *'n Vurk in die pad*. Brink beskryf 'n besoek van die Eerste Minister D.F. Malan aan Potchefstroom in terme van godsdiens (141). Die outobiograaf is in hierdie stadium nog nasionalisties gesind en beskou Malan as “die Man van God”. Oor die ontvangs van

Malan se implementering van verskeie apartheidswette onder sy tydgenote skryf Brink (141):

Elkeen [van die betrokke wette] is deur die personeel en studente van my universiteit, ek inkluis, verwelkom met golwe van byna religieuse geesdrif as mylpale op die Afrikaner se herwinning van sy identiteit en bereiking van sy republikeinse bestemming ('sy', inderdaad, want dit was deur en deur 'n manlike, chauvinistiese begrip en ideaal).

Die kerk se betrokkenheid by en goedkeuring van apartheid is 'n volgende sosio-kulturele en -politieke aspek wat Brink in sy outobiografie aanraak. Daar word in 'n *Vurk in die pad* dan ook 'n verband getrek tussen die outo-etnografiese merkers van ras en godsdiens. Rasseskeiding word deur Brink in sy jeug as vanselfsprekend aanvaar: "Dit was net eenvoudig hoe ons gelewe het, die manier waarop God dit bestem het" (51). Brink beskryf ook 'n gedeelte van die universiteitsbevolking van Rhodes Universiteit as "stoere boere wat heroïes die fakkel van God se uitverkorenes bly dra het in die aangesig van uitlanders en die swart heidense massa" (387).

Die vernietigende uitwerking van die NG kerk se ondersteuning van rassese segregasie op families en verhoudings in die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse samelewing word ook in Brink se outobiografie in oënskou geneem. Brink beskryf 'n dominee se reaksie op 'n romantiese verhouding tussen die dominee se seun en 'n bruin vrou teen 'n godsdienstige agtergrond (395–396). Die dominee vrees dat hy sy werk in die kerk sal verloor en verklaar dat die Bybel leer "om nie omgang te hê met die diere van die veld nie". Hierdie uitsprake beklemtoon die mate waarin rassisme en rasseverhoudinge in die nasionalistiese Afrikanersamelewing van destyds met religie en godsdiens verweef is.

Tydens die jare van Brink en die Sestigters se aktiewe verset teen apartheid deur middel van die letterkunde, tree die kerk ook na vore ter ondersteuning van die nasionalistiese regering: "Die establishment het ons gesien as die beliggaming van al die vernietigende magte van Satan en die Antichris. Sondag ná Sondag is ons aangeval van die preekstoele van die N.G. Kerk" (236). Met die ontvangs van Brink en die Sestigters se literatuur word religie ook betrek. Na die publikasie van sy fotoboek *Portret van die vrou as 'n meisie* (1973), 'n versameling figuurstudies, word Brink gekonfronteer met uitsprake oor "die sondigheid van die liggaam en die misleiding van minderjariges" (349).

Brink se herinneringe aan Beyers Naudé se verwerping van apartheidswette teenoor die N.G. Kerk se goedkeuring daarvan, bied 'n insiggewende perspektief op hierdie belangrike sosiopolitiese en -kulturele gebeurtenis. Brink bekryf Naudé as “een van die blywende charismatiese helde van die bevrydingstryd” (243).

In die bespreking hierbo is godsdiens, religie en veral die calvinisme as outo-etnografiese betekenisdraers bespreek. Eerstens is die sentrale rol van die kerk in die Afrikanersamelewing van Brink se jeug bespreek. Vervolgens is die Bybel as verwysingsraamwerk van die Afrikanergemeenskap verken. Derdens is calvinisme bespreek as kulturele merker, asook die kerk se ondersteuning van die Nasionale Party se apartheidsbeleid. Brink en ander individue se ontnugtering met die kerk as gevolg van hierdie steun is ook bespreek. Apologie en belydenis is by hierdie bespreking betrek deur verwysing na skuld en skuldgevoelens, sowel as begrippe soos boosheid en goedheid. In afdeling 6.2.6 hieronder sal letterkunde en taal as kulturele produkte en praktyke bespreek word.

5.2.6 “Visentering van binnelandskappe”: Taal en letterkunde

Die sentrale rol wat die beskrywings en ervarings van letterkunde in Brink se outobiografie bekleed, word deur verskeie kritici opgemerk. Veral Brink se betrokkenheid by die letterkundige beweging van die Sestigers is in hierdie verband opvallend (Mokae 2010:16; Mashaba 2009:15; Slovo 2009:5; Smith, T. 2009:12; Smith, G. 2009:23). In 'n onderhoud met Van Heerden (2009:29) verklaar Brink dat hy hom “ingegrawe” het by hierdie en ander literêre bewegings. Sy binnestanderstatus in hierdie beskrywings gee daaraan 'n duidelik outo-etnografiese aanslag.

Brink verskaf eerstens sy indrukke van die Afrikaanse letterkunde van sy jeug (53–55). Hy koppel dan ook hierdie literatuur aan die nasionalistiese karakter van die Afrikanersamelewing van daardie tyd. Die outobiograaf bestempel byvoorbeeld die vertelhouding van Mikro se prosa in die veertiger- en vyftigerjare as “hoofsaaklik patroniserend”, en kritiseer die “populistiese” F.A. Venter se *Swart pelgrim* (1952) se boodskap wat “met sware hand ingehamer is”: “Net in hul eie gebiede en tussen hul eie mense kan swartes hulle uitleef” (54–55). Brink opper vervolgens sy herinneringe aan vervolghere in *Die Jongspan* en *Die Huisgenoot* (55). Hier lê hy weer klem op die sedes se voorspelbaarheid: “die verskillende rasse kan net suksesvolle lewens lei as

hulle apart gehou word". Hierdie insigte maak dit duidelik dat die apartheidsgebaseerde en rassistiese nasionalistiese lewensbeskouing van Brink se jeug ook neerslag vind in die Afrikaanse letterkunde en leestof van daardie tydperk. Tog beskou hy die leeswerk van sy jeug as 'n "onmisbare deel" van sy grootword: "Dit geld alle ontdekkings van 'n emosionele, intellektuele of morele aard ... maar noodwendig ook vir 'n gestadige proses van dink oor swart en wit" (55).

In sy outobiografie bied die skrywer 'n binnestandersbeskrywing van verskeie Suid-Afrikaanse en Afrikaanse skrywers. Een so 'n literêre figuur is W.A. de Klerk, vir wie Brink vanaf sewentienjarige ouderdom 'n "heldeverering" het (85) en wat hy jare lank beskou as "Die Groot Skrywer, en spesifiek ook Die Groot Dramaturg, in Afrikaans". Dit is opvallend dat die outobiograaf sy aansien vir De Klerk koppel aan literêre vernuwing. Brink beskryf De Klerk as "een van die eerste Afrikaanse romanskrywers wat weggebreek het van die outydse naturalisme om – hoe 'veilig' en versigtig ook al – te begin eksperimenteer met moontlikhede van die eksistensialisme" (85). Brink voer aan dat De Klerk se romans *Die wolkemaker* (1949) en *Die belydenis van Nelia Bell* (1951) hom "'n binneblik op die mense van ons eie tyd gegee [het] met 'n onbevangheid en eerlikheid wat my tienerasem weggeslaan het" (85;my kursivering). Dit is merkwaardig dat hy met hierdie opmerking die Afrikaanse letterkunde aan 'n eerlike verkenning van die samelewing koppel.

Brink beskryf die skrywer Athol Fugard as 'n "inspirasie" en voer aan dat hy deur middel van "visentering van binnelandskappe" in sy dramas "ons pad bly karteer het deur al die latere onstuimigheid in die Suid-Afrikaanse landskap, tot ver ánderkant die politieke verandering van 1994" (99).

Hy is ook ideaal geplaas om insigte te bied in Ingrid Jonker as literêre figuur. Jonker se vroeë opname in "'n baie besonderse kosmopolitiese groep skeppende kunstenaars" word beskryf as een van die invloede op haar ontwikkeling as kunstenaar (109). Brink wys byvoorbeeld op Uys Krige wat Jonker "deur dae en nagte ingewy het in sy vertalings uit die poësie van die Franse Surrealiste, en Lorca, en die Suid-Amerikaanse digters" (109). Ander kunstenaars waarmee Jonker in kontak kom, sluit in Jan Rabie, Marjorie Wallace, Breyten Breytenbach en Erik Laubscher (109). Brink maak spesifiek melding van die wyse waarop hierdie kring "die gebruiklike grense en taboes van die

pas gevestigde apartheidstaat oorkry het deur ook 'n aantal bruin digters en skrywers te betrek", insluitende Piet Philander, Peter Clarke, Richard Rive en Adam Small (109–110).

Brink verskaf 'n breedvoerige beskrywing van die Sestigerbeweging in die hoofstuk "Sestigers, sensors en staatsveiligheid" (230–281). Hy gee hier 'n insiggewende binnestandersverslag oor "'n nuwe generasie" Afrikaanse skrywers (230). Hierdie binnestandersperspektief staan volgens Reed-Danahay (1997) sentraal by outo-etnografiese tekste. Brink lê self klem op sy deelname aan hierdie vernuwing van die Afrikaanse letterkunde deur te verwys na sy 1959-artikel "'n Geslag vir Sestig" in *Die Huisgenoot*, waarin hy om literêre vernuwing pleit (230). Sy beskrywing van Chris Barnard se destydse vrou se reaksie op hierdie drang aangedryf deur 'n Europese bewussyn, verskaf 'n outo-etnografiese perspektief op die behoudendheid van die Afrikaanse samelewing van daardie tyd. Barnard se vrou maak na bewering die volgende uitspraak: "Ek sien glad nie uit na Europa nie. Ek is so bang dit verander my oortuigings en ek is so gelukkig met dié wat ek het" (232). Brink merk hieroor op "dat dit die houding van sóveel Afrikaners in daardie tyd was" (232).

Enkele skrywers wat deel uitmaak van die Sestigerbeweging en wat deur Brink bespreek word, sluit in Chris Barnard, Jan Rabie, Etienne Leroux, Bartho Smit, Dolf van Niekerk, Adam Small en Abraham de Vries (232–233). Brink (233) maak ook melding van figure op "die grens van die 'amptelike' groep Sestigers", insluitende Breyten Breytenbach, Hennie Aucamp, Elsa Joubert, Karel Schoeman en Ingrid Jonker. Weereens benader Brink hierdie skrywers vanuit 'n outo-etnografiese konteks deur te fokus op sosiopolitieke en -kulturele aangeleenthede in hul skeppende werk. Brink lê byvoorbeeld klem op Rabie se "hartstog vir Afrika", asook die wyse waarop Etienne Leroux deur sy prosa "die hele politieke en godsdienstige establishment aan die keel en die ballas beetgekry het" (232). Brink noem verder ook Dolf van Niekerk wat "die vroeë volksgeskiedenis ... binnestebuite gedop het met sy beeld van buitestander", Elsa Joubert met haar "volgehoue herdefiniëring van menswees in Afrika" asook Karel Schoeman wat volgens Brink in sy beste werke "in delikate prosa die menslike kondisie in 'n Suid-Afrikaanse konteks aansny" (233).

Die outeur plaas deurlopend die ontstaan van die Sestigerbeweging teen die agtergrond van die breër Afrikaanse literêre landskap. Hy beskryf die politieke situasie waarin die Sestigters hul verskyning gemaak het as “verbete opgestel teen vernuwing” en die opset binne die Afrikaanse literêre establishment as “benouend” (233). Brink noem hier spesifiek die bekende literator A.P. Grové wat “pous gespeel het en die aanbod van die literatuur probeer beheer het en dit daarmee vir jongeres baie moeilik gemaak het om staanplek te kry” (233). Hy beskryf vervolgens die ontstaan van die Sestigters en daarmee saam verskaf hy ’n binnestandersbeskrywing van die werksaamhede van verskeie literêre tydskrifte, insluitende *Standpunte*, *60*, *Kol* en *Tydskrif vir letterkunde* (234–256).

Brink doen vervolgens verslag oor die ontstaan van die Afrikaanse Skrywersgilde en die talle byeenkomste van hierdie beweging (251–254). Hiermee saam wys hy ook op die vestiging van die “uitgewertjie” Taurus as reaksie op sensuur (251). Brink maak, soos Elsa Joubert, melding van die onenigheid in die Skrywersgilde oor die benaming van hierdie instansie (soos bespreek in afdeling 4.2.6). Hy skryf dat sommige lede geglo het dat die beweging eerder die Suid-Afrikaanse Skrywersgilde moet heet om sodoende anderstaliges en skrywers van ander rasse te betrek “en daardeur meer verteenwoordigend te raak” (252). Hy vind dit “interessant” dat dit juis bruin lede van die Gilde was, insluitende Adam Small en Peter Snyders, wat daarop aangedring het dat die benaming die Afrikaanse Skrywersgilde bly, omdat “hulle bestaansreg as skrywers juis in Afrikaans gevestig is” (252).

Brink se verbintenisse met tydgenootlike skrywers strek verder as net die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse konteks. Deur ’n binnestandersperspektief te verskaf op internasionale literêre figure en literature, maak die outeur dit vir die leser moontlik om insigte in die Suid-Afrikaanse en spesifiek Afrikaanse letterkunde en letterkundiges teenoor dié van die res van die wêreld te plaas. Só kan hierdie beskrywings met goeie reg outo-etnografies benader word. Gaum (2009:23) beskou Brink se relaas oor “sy vriendskappe met mede-skrywers op feitlik al die kontinente” as “’n sleutelaspek van sy outobiografie”. Gail Smith (2009:23) beskryf Brink se outobiografie as ’n verslag oor ’n “epic life” wat gevul is met internasionale literêre reuse soos Samuel Beckett, Eugène

Ionesco, Jean-Paul Sartre, Ariel Dorfman en Aimé Césaire. Meiring (2009:4) wys ook daarop dat Brink internasionale aansien geniet.

Sekere aspekte van literatuur sluit aan by Brink se bemoeienis met die destydse apartheidsbestel waar sensuur in die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse letterkunde ter sprake kom (Mokae 2010:16; Brümmer 2009:8; De Kock 2009:5). Meiring (2009:4) merk op dat die gees van die “surreële sensuurtyd ... kopskuddend lagwekkend” weergegee word. Isaacson (2009:13) dui op Brink se verset teen die sensors van die apartheidsregering. Die verskynsel van sensuur word outo-etnografies benader deur Brink, aangesien hy self as skrywer hieronder gely het. De Kock (2009:5) verwys na hierdie beskrywings en besinnings as “lived experiences”. Dennil (2009:1) merk op dat Brink in sy outobiografie uitgesproke is teen die negatiewe impak van verskeie Suid-Afrikaanse regimes op die letterkunde en kunste. Brink beskryf telkens die Sestigerbeweging se stryd teen sensuur, maar voer aan dat daar selfs voor die ontstaan van hierdie literêre beweging al aanduidings was dat “die magte van duisternis besig was om gereed te maak vir optrede teen enigiets wat as ‘nuut’ gebrandmerk is. Want enigiets nuut is onmiddellik vereenselwig met ‘vreemd’, spesifiek ‘volksvreemd’” (239).

Brink beskryf talle van sy romans wat deur sensuur bedreig is. Een voorbeeld hiervan is *Lobola vir die lewe* (1962). Alhoewel hierdie boek uiteindelik nie verbied is nie, het die ontvangs daarvan die skeptiese houding van sommige sektore van die Afrikanersamelewing teenoor sy prosa geopenbaar (240–242). Brink skryf dat enkele mense na aan hom ná die publikasie van hierdie roman hom bestempel het as ‘n “vyand van die Afrikanerdom”. Brink beweer dat die Sestigers se relatiewe vryheid van sensuur in ‘n mate ‘n gevolg was van populêre steun: “Die regering het sy bes bly doen om ons in die wildernis uit te dryf, maar danksy die steun wat die Sestigers onder soveel Afrikaners bly geniet het, het ons gewoon geweier om die verwerping te aanvaar” (243).

Brink bespreek voorts die impak van die verbod op sy roman *Kennis van die aand* (1974) breedvoerig (244). Hy kontekstualiseer hierdie beskrywing deur daarop te wys dat dit die eerste boek is waarin hy “openlik teen die apartheidsbestel in geskryf het” (245). Die redes vir die moontlike verbod word aan hom verskaf en kan geïnterpreteer word as ‘n weerspieëling van die konserwatiewe, behoudende en onderdukkende aard

van die apartheidsregering. Brink wys daarop dat die verbod sentreer om die volgende drie “terreine van aanstoot”: godslastering, pornografie en bedreiging van staatsveiligheid (249–250).

’n Volgende aspek van letterkunde wat in hierdie outobiografie verken word, is dié van letterkunde as protes. Hierdie protes word net soos algemene politieke verset (soos hierbo in afdeling 5.2.2 bespreek) aan apologie en belydenis gekoppel, aangesien daar sprake is van ’n etiese en morele keuse en handeling. De Kock (2009:5) oorweeg Brink se literêre protes binne die model van die “South African resistance writer as a *politico-ethical sentinel for society*” (my kursivering). Van Heerden (2009:28) verklaar dat Brink verder deur sy prosa “die ongeregthede van die apartheidsbeleid” uitlig. Mashaba (2009:15) sluit hierby aan as hy skryf dat Brink en die Sestigters taal ingespan het om teen apartheid te staan. Brink self voer die argument dat “die stem van fiksie” die onderdrukking en “verdrukkende stilte” kon verbreek tydens noodtoestande waar die pers en media “gemuilband” is (276).

’n Verdere wyse waarop die Afrikaanse letterkunde outo-etnografies onder die loep kom, is Brink se beskrywings van die ontstaan en ontvangs van sy eie literêre werk. Gaum (2009:21) en Gail Smith (2009:23) dui op die belang van Brink se eie werk in *’n Vurk in die pad*. De Kock (2009:5) beskou Brink se outobiografie as ’n verhaal oor sy “coming into being” as ’n wêreldskrywer. Van Heerden (2009:28) poneer dat *’n Vurk in die pad* die leser toegang gee tot die “binnewêreld” van ’n bekende en bekroonde Afrikaanse skrywer, terwyl Mokae (2010:16) hom beskou as een van die belangrikste skrywers wat Suid-Afrika nog ooit opgelewer het. Isaacson (2009:13) lê klem op die internasionale invloed en aansien van Brink se prosa. Meiring (2009:4) beskou Brink se rol as “rebelskrywer” as een van die “kardinale aspekte” van dié outobiografie.

Brink beskryf dan reeds vroeg in sy outobiografie die ontstaan van sy skrywersimpuls (40). Dit is merkwaardig dat hy hier verkeer dat hy nie, soos algemeen misverstaan, deur die politiek geïnspireer is om te skryf nie, maar dat dit “by die taal begin het” (40). Die outobiograaf maak vervolgens melding van sy eerste skryfpogings as negejarige (41). Sy eerste volwasse skryfwerk word ook reeds vroeg beskryf. Brink plaas die ontstaan van die novelle *Die meul teen die hang* (1958) teen die agtergrond van sy nasionalistiese grootwordjare (49–50). Dit is opvallend dat Brink hier dui op die

rassegeweld wat 'n sentrale motief van die verhaal vorm, 'n saak wat hy terugskouend “nogal beduidend” vind (50). Hy argumenteer dat daar ook “'n baie gedempte vorm van erotiek onder die oppervlak” van die verhaal bespeur kan word (50). Brink noem die relatiewe onsuksesvolheid van hierdie verhaal en die negatiewe resepsie daarvan. Hy erken dat die mislukking van hierdie verhaal toegeskryf kan word aan die feit dat hy op daardie stadium te veel van “die konvensionele jong Afrikaner” was om die moontlikhede van die teks te verwesenlik.

Brink koppel sy ontwikkeling as kunstenaar en skrywer ten sterkste aan sy verblyf in Parys, asook sy vroeë bewondering vir die Franse letterkunde wat reeds op hoërskool posvat (148). Hy lê veral klem op die geweldige invloed van Albert Camus op sy lewensbeskouing en benadering tot die letterkunde (148–149). Brink verwys spesifiek na sy roman *Lobola vir die lewe* as 'n vroeë voorbeeld van sy eie prosa wat deur hierdie vormende Europese invloed tot stand gekom het (171).

Brink beskryf ook sy blootstelling aan drama en die toneelspel asook die ontstaan van sy eie dramas (83). Een van hierdie dramas is *Die band om ons harte* (1959), wat hy op een-en-twintigjarige ouderdom skryf. Weereens spreek die teks tot die sosiopolitieke en -kulturele konteks van Suid-Afrika, aangesien dit in 1820 afspeel op die oosgrens van die Kaapkolonie, en die spanning tussen die Kaapse owerhede, die Boere en die nuwe setlaars die hooftfokuspunt vorm. Brink voer tog aan dat hierdie werk op 'n oppervlakkige wyse met die Suid-Afrikaanse werklikheid omgaan, “sonder om werklik die dieper komplikaasies in die situasie aan te durf” (83).

Verder doen Brink verslag van sy ontwikkeling as dramaturg aan die Rhodes Universiteit (88–92). Hy beskryf spesifiek die teks *Elders mooiweer en warm* (1965) se ontstaan en ontvangs (89). Die outeur lê klem op die feit dat dit die eerste van sy dramas was “wat direk deur die politieke situasie in Suid-Afrika geïnspireer is, selfs al is daar op die oog af geen politieke verwysing nie” (89). Hy beskryf ook die polemieke rondom die opvoering van sy vertaling van Camus se *Les justes* (*Die terroriste*) (92–95). Brink verwys spesifiek na die teenstand teen sy betrokkenheid by die opvoering deur die destydse Administrateur van die Transvaal, Sybrand van Niekerk, wat as 'n “verregse politikus” bestempel word, asook deur “een van die baanbrekers van apartheid”, professor Geoff Cronjé (94).

Brink (100–101) plaas ook sy laaste drama, *Die jogger*, teen die agtergrond van die politieke situasie in Suid-Afrika. Hy skryf dat hierdie drama ontstaan het uit die besef van “al die moontlikhede van ’n vrye Suid-Afrika” na die vrylating van Nelson Mandela en die eerste demokratiese verkiesing in 1994 (100). Dit is opvallend dat hierdie drama ook sentreer om die politieke veranderinge en verlede van Suid-Afrika, asook Suid-Afrikaners se aandaagheid aan hierdie verlede. *Die jogger* handel oor ’n afgetrede bevelvoerder van die Veiligheidspolisie in ’n inrigting vir geestesversteurdes “waar hy geteister word deur *herinneringe* aan ’n lewe van *verraad*” (101; my kursivering). Hierdie uitspraak maak dit weer duidelik dat persoonlike verantwoordelikheid en skuld in verband gebring word met die politieke verlede van Suid-Afrika, asook ’n behoefte aan belydenis en boetedoening.

Die outobiograaf verwys ook na die ontstaan van verskeie romans in die sestigerjare. Dit is insiggewend dat hy telkens sy skeppende skryfwerk koppel aan die sosiopolitieke en -kulturele werklikhede van Suid-Afrika. Brink (211) voer byvoorbeeld aan dat Suid-Afrika “alomteenwoordig” is in *Die ambassadeur*. *Orgie* se Kaapse ruimte is volgens hom “eintlik toevallig” maar tog betekenisvol (211). Hy doen vervolgens verslag oor die roman *Miskien nooit*, asook oor ’n ongepubliseerde teks, aanvanklik getiteld *90 dae*. Weereens is hierdie roman ’n weerspieëling van die outeur se interpretasie van en reaksie op die politieke landskap van Suid-Afrika, hier spesifiek die dae van die Veiligheidspolisie (211). Brink vermeld ook spesifiek Human & Rousseau se afkeuring van hierdie roman vir publikasie; hy skryf dat sy uitgewers geglo het dat hy met dié roman gepoog het om ’n “politieke skrywer” te word, iets wat volgens hulle teen alles ingedruis het wat van hom ’n skrywer maak (225).

Brink se benadering tot die Afrikaanse taal as outo-etnografiese gegewe is ’n verdere aspek van hierdie teks wat deur kritici uitgelig word. Sowel Mashaba (2009:15) as Mokae (2010:16) beklemtoon Brink se jeug in ’n feitlik uitsluitlik Afrikaanse milieu as ’n vormende invloed op sy kulturele selfkonsep. Gaylard (2009:9) skryf in hierdie verband oor die jeugdige Brink se fassinatie met taal en beweer dat sy ervaring van ander tale as Afrikaans die outeur laat besef het dat taal nie as vanselfsprekend of onbelangrik gesien moet word nie. In ’n onderhoud met Meiring (2009:4) dui Brink self

op die belang van Afrikaans as tekenend van die posisie van die Afrikaner in die destydse én hedendaagse Suid-Afrikaanse samelewing.

Brink beklemtoon in *'n Vurk in die pad* die Afrikaanse aard van die plattelandse samelewing van sy jeug: “Op Jagersfontein, waar ons toe gewoon het, was Engels eintlik ’n vreemde taal. Vir ons, vir my, het alles in Afrikaans gebeur” (38). Hy beskryf ook sy eerste gewaarwording van taal, en dit is opvallend dat hierdie herinnering spreek tot ’n aspek van ras as outo-etnografiese merker (39). Hy maak melding van sy swart oppasster wat hom as baba versorg het en in Sotho vir hom stories gesing het. Hy beskryf hierdie gebeure as ’n ontdekking van taal wat “min of meer subliminaal” plaasgevind het (39).

Die Afrikaanse taal, asook die historiese ontwikkeling daarvan, word ten sterkste in verband gebring met samelewingsidentiteit. Hierdie beklemtoning van verskillende soorte Afrikaans eggo Van Niekerk (aangehaal in Pereira 2010:67) se standpunt dat daar kulturele verskille tussen Afrikaners bestaan, en dat hierdie kulturele verskille manifesteer in die verskillende vareïteite van Afrikaans. Brink argumenteer dat daar “niks homogeen omtrent die eerste generasie van Kapenaars, vroeg al bekend as ‘Afrikaners’” was nie, en dat hierdie benaming van toepassing was op persone van verskeie rasse (200). Brink vat die ontwikkeling van taal as outo-etnografiese betekenisdraer soos volg saam (200–201):

Van vroeg af was *taal* die toetssteen van verskil. In dié bepaalde smeltkroes (om dit taamlik vereenvoudig saam te vat) het inheemse mense en ingevoerde slawe uit Indonesië en Maleisië, van Malabar en Mosambiek, van Ambone en Angola, in hul pogings om die taal van die base, Hollands, te praat dit vervorm tot iets nuuts, ’n plaaslike fabrikasie, weldra bekend as *Afrikaans*, wat vir meer as ’n eeu en ’n half die sprekers gebrandmerk het as ’n plaaslike onderklas, meestal van halfbloedmense, wie se patois verneder is tot ’n kombuistaal. Dit was sowel die krag as die swakheid van die groep. Swakheid, omdat hulle maklik uitgeskuif kon word na die kantlyn van ’n “beskaafde” samelewing. Maar ook krag, omdat dit beteken dat die taal betrokke gebly het by die miskendes en onderdruptes, die wortels waaruit die Nuwe Suid-Afrika mettertyd sou groei.

In die afdeling hierbo is letterkunde en taal outo-etnografies bespreek. Eerstens is Brink se insigte in die literêre establishment van sy jeug onder die loep geneem. Vervolgens is die beskrywings van die Sestigerbeweging asook internasionale literêre figure ondersoek. Literatuur as verset in die Suid-Afrikaanse samelewing is ook

bespreek. Hiermee saam is Brink se beskrywings van die ontstaan en ontvangs van sy eie literêre werk bespreek en die outo-etnografiese waarde daarvan oorweeg. Laastens is die Afrikaanse taal as outo-etnografiese merker in terme van die geskiedkundige ontwikkeling daarvan bespreek.

5.3 APOLOGIE EN BELYDENIS IN 'N VURK IN DIE PAD

Isaacson (2009:13) beskou *'n Vurk in die pad* eksplisiet as 'n poging tot belydenis. Whelan (2014) verken ook hierdie outobiografie op 'n oorsigtelike wyse vanuit die raamwerk van belydenis en apologie. In 'n onderhoud met Tymon Smith (2009:12) erken Brink dat 'n outobiografie slegs vertrou kan word as dit iets “disgraceful” openbaar. In 'n onderhoud met Van Heerden (2009:29) beskryf Brink die skryf van sy outobiografie as 'n vorm van “ontboeseming” en “bestekopname”. In 'n onderhoud met De Kock (2009:5) erken Brink ook dat die outobiograaf 'n *etiese plig* het om die waarheid te vertel. Brümmer (2009:8) beskryf Brink se openbaringe oor sy lewe as “onthutsend eerlik” en wys op die belang wat vergifnis speel in Brink se formulering van sy identiteit. In 'n onderhoud met Brümmer (2009:8) maak Brink die stelling dat introspeksie en selfbegrip, “veral as jy ook onder die vergrootglas kom”, 'n “pynlike proses” is. Brink herhaal hierdie gedagte in 'n onderhoud met Gail Smith (2009:23) as hy die skryf van sy memoires as pynlik en ontstellend beskryf. In gesprek met Isaacson (2009:13) beweer Brink dat die skryf van sy outobiografie noodsaaklik was “to clear the mind”.

Painter (2009) beskou *'n Vurk in die pad* as “'n reeks *konfrontasies* met herinneringe”. Die introspeksie wat met hierdie optekening van herinneringe gepaard gaan, word dus aan 'n bepaalde betrokkenheid gekoppel: “[D]it is nie die boek van 'n man wat afstand doen nie.” Die introspeksie wat Brink pleeg, lei dus tot 'n begeerte vir aanvaarding, moontlik deur apologie en belydenis. Meiring (2009) koppel Brink se herbesinning aan 'n ervaring van angs. Kotze (2009:11) voer aan dat dit in Brink se outobiografie gaan oor keuses tussen goed en kwaad. Gaylard (2009:9) beskryf Brink se vroeë herinneringe aan rassistiese geweld as tekenend van 'n verlies aan onskuld. Bleby (2009:1) bespeur ook 'n konfrontasie met die verlede en sien in hierdie teks 'n poging van die outeur om van sy eie skuld ontslae te raak, veral in verband met die Afrikaner se geskiedkundige gewelddadige verlede. Bleby (2009:1), Roodt (2009:250) asook

Gaum (2009:21) beklemtoon die belang van eerlikheid in dié poging. Dennil (2009:1) dui op Brink se openbaring en beklemtoning van sy eie onvolwassenheid, selfsugtigheid en wreedheid. Die begrip van skuld as wesenskenmerk van belydenis word deur Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010) beklemtoon.

Brink kontekstualiseer sy vroeë aandadigheid aan rassisme in terme van die onderliggende vrees vir swart mense onder die Afrikanersamelewing (56): “Dit was die basiese vrees wat dit moontlik gemaak het omtrent enige onreg wat in my jeug teenoor swartmense gepleeg is, te verskoon.” Op hierdie wyse pleeg Brink beide belydenis en apologie, aangesien hy sy skuld erken, maar dit tegelykertyd bestempel as ’n uitvloeisel van die sosiopolitieke en -kulture werklikhede van die tyd. Hierdie oorvleueling en aanvulling van apologie en belydenis word deur Hart (1974:227), Whitlock (2001:210) en Moon (2009:137) as inherent aan die belydende modus beskou. Brink maak later melding van ’n “grondige behoefte ... aan ’n allesomvattende suiwering ... Van die land, die mense, myself” (157). Hierdie behoefte aan suiwering word gekoppel aan gemeenskaplike skuld in die volgende joernaalinskrywing uit 1968 wat Brink in sy outobiografie aanhaal: “Dit is erg genoeg om te behoort aan ’n volk wat uitwissing in die gesig staar – maar dis louter h  l om te behoort aan ’n volk wat uitwissing *verdien*” (157; oorspronklike kursivering). Hy skryf later dat die apartheidsleiers almal ’n “goeie dosis boosheid” weg het (243). Brink plaas ook die geweld van die Sharpeville-slagting binne die konteks van persoonlike verantwoordelikheid (158). Hy voer aan dat dit hierdie slagting was wat ’n sin vir verantwoordelikheid teenoor die Afrikanersamelewing by hom gevestig het, asook ’n behoefte aan selfondersoek en identiteitsformulering. Hierdie besef word soos volg verwoord (158):

Onder meer, ’n losruk uit die skok van die ontdekking van wat “my mense” nog altyd besig was om te doen, van die gruwele en perverse misdade waarop ons trotse wit beskawing sy gebou van Christelike moraliteit en beskawing opgerig het. Van dit alles sou ek moes wegbeweeg om my eie situasie in die moeras te definieer. Dit was nutteloos om net maar in ’n toestand van ontkenning te verval. Daar het dinge gebeur, en was nog steeds besig om te gebeur: en vroeër of later sou ek die las van my eie verantwoordelikheid op my skouers moes neem.

Die begrip van *verset* word in die resepsie van hierdie teks ten sterkste gekoppel aan die soeke na morele regverdiging (Smith, G. 2009:23). Painter (2009) merk op dat

Brink homself in die teks verset teen “die onregte van die tyd waarin hy leef”. Verder koppel Painter hierdie verset aan die binnestandersperspektief van die outo-etnografie waar hy die argument voer dat Brink hom nie “buite die tyd” posisioneer nie, maar dat hy intens betrokke daarby bly. Brink plaas sy eie en ander protesskrywers se verset teen die apartheidsbestel in die konteks van “verraad” as hy opmerk dat selfs onderhoude met die buitelandse pers bestempel is as “heul met die vyand” (242). Hy merk ook op dat dit vir ’n Afrikaner “nie sonder meer snaaks” was om “as ’n verraaier gebrandmerk te word” nie (242). Hierdie oortuigings in verband met verraad in die Afrikanersamelewing word verder in historiese perspektief geplaas en gekoppel aan ’n bepaalde identiteitsformulering (242):

Dit is ’n mentaliteit wat ver in die Afrikaanse geskiedenis teruggaan. Die *konsep van ’n klein volkie* wat teen alle bedreiging in om sy voortbestaan bly stry, het uit die staanspoor die Afrikaner se psige gevoed – ongetwyfeld geïnspireer deur die voorbeeld van die Israeliete in die woestyn. *Die bewussyn van “ons” en “hulle” was deel van die proses waardeur ons onself gedefinieer het.* Hiertoë het die herinnering aan die Anglo-Boereoorlog en sy joiners heelwat bygedra. Om “uitgewerp” te word was letterlik ’n lot erger as die dood.

Die outobiograaf belig in die uitspraak hierbo die begrip van verset as verraad, maar ook as belydende daad vanuit ’n historiese, outo-etnografiese, en kultureel introspektiewe oogpunt. Sy oortuiging van die noodsaak van aktivistiese protes – aangevuur deur die Paryse studenteoptogte van 1968 – word verder in terme van moraliteit geplaas as hy skryf om niks te doen nie, “of jou maar net passief of geweldloos te verset, laat eenvoudig die boosheid om jou toe om aan te hou groei” (308). Brink koppel verder rebellie en verset aan die “bewussyn van *verantwoordelikheid*, die sosiale dimensie, die altruïstiese betrokkenheid” (311; oorspronklike kursivering). Brink se introspektiewe werkswyse word weer duidelik as hy aanvoer dat hy sukkel “om tred te hou met wat *binne-in*” hom aan die gang is tydens sy konfrontasie met die Paryse studenteoptogte (323; oorspronklike kursivering). Hierdie introspeksie lei tot ’n “grondige morele ongedurigheid”.

Brink beklemtoon die belang daarvan om volkome eerlik om te gaan tydens die belydende daad, en dat hierdie eerlike belydenis neerslag vind in die letterkunde: “En selfs nadat die duisternis verby is, bly die woord broodnodig om die waarhede wat verborge was, aan die lig te bring” (362).

In hierdie afdeling is die aspekte van apologie en belydenis in *'n Vurk in die pad* bespreek. Eerstens is Brink se oortuigings in terme van die belydende aard van die outobiografiese genre verken. Brink se outobiografie as 'n tipe konfrontasie met herinnering is binne die konteks van apologie en belydenis geplaas. Sy ervaring van skuld is as weerspieëling van skuld in die Afrikanersamelewing verken, spesifiek in verband met rassisme. Die behoefte aan skulderkenning en boetedoening in hierdie outobiografie is ook ondersoek as 'n outo-etnografiese aangeleentheid. Die begrippe verzet en verraad is teen hierdie agtergrond benader.

5.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is *'n Vurk in die pad* deur André P. Brink as outo-etnografiese dokument bespreek. Ter aanvang is die Suid-Afrikaanse en spesifiek die Afrikanerpolitiek as outo-etnografiese aspekte van hierdie outobiografie ondersoek. Die geskiedkundige waarde van Brink se outobiografie is aangedui en in verband gebring met teoretiese uitsprake van Presser (1958a:286), Weber (1980:2), Lindemann (2000:36), Bekker (2002:15), Claycomb (2003:1), Myburgh (2009:7), Fullbrook en Rublack (2010:265), Layden (2010:2), Smith (2010:12) en Ruggiu (2013). Hierdie ondersoek het dus Brink se politieke ontwikkeling vanuit 'n tradisionele nasionalistiese konteks oorweeg. Hierdie persoonlike politieke ontwikkeling is beskou as verteenwoordigend van die groter Afrikanersamelewing se politieke evolusie. Vervolgens is die eienskappe van die nasionalisme en nasionalistiese politiek ondersoek, tesame met belangrike Suid-Afrikaanse politici en openbare figure.

Die gewelddadige, onderdrukkende karakter van die apartheidsbestel is in die besonder uitgelig. Vervolgens is die verbroekeling van die nasionalistiese Afrikanerregime se gesag bespreek met spesifieke verwysing na die outo-etnografiese insigte wat Brink in die versetbeweging verskaf, soos uitgelig deur Dennil (2009:1), Gaum (2009:21), Gaylard (2009:9), Isaacson (2009:14), Kotze (2009:11), Roodt (2009:249) asook Daymond en Visagie (2012). Verset as belydende en apologetiese daad is teen hierdie agtergrond bespreek. Die demokratisering van Suid-Afrika, soos vergestalt in die afskaffing van apartheid, die vrylating van Mandela en die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika, is ook ondersoek. Laastens is Brink se

ontnugtering met die ANC-regering van die dag bespreek. Sy binnestandersposisie in hierdie histories-politieke oorsig is in verband gebring met die outo-etnografie soos deur onder meer Reed-Danahay (1997:6) geformuleer.

In afdeling 5.2.2 is die outo-etnografiese gegewe van ras in Brink se outobiografie beoordeel. Ter inleiding word Brink se voorstelling van rasseverhoudinge in Suid-Afrika bespreek. Hierdie bespreking het veral gefokus op rassegeweld en onkunde en is in verband gebring met teoretiese stellings deur Ware (2013:248) en Bains (2007). Brink se belydenis met betrekking tot sy eie jeugdige rassisme is gekontekstualiseer en verklaar deur na die indoktrinasie deur die Nasionale Party-regering se skole en kerke te verwys. Die rassistiese aard van die Afrikanersamelewing is gekontekstualiseer in terme van die Suid-Afrikaanse geskiedenis. Die verandering en ontwikkeling van Suid-Afrikaanse rasseverhoudings as uitvloeisel van die politieke veranderinge van 1994 is vervolgens bespreek. In hierdie afdeling is die aspekte van belydenis en apologie ook aangeraak. Brink bely sy eie jeugdige rassisme, maar verklaar die sosiopolitieke en -kulturele omstandighede wat hierdie lewensbeskouing by hom, en dus ook by ander tydgenootlike Afrikaners, gekweek het.

In afdeling 5.2.3 is plek as outo-etnografiese merker in Brink se outobiografie bespreek. Sy herinneringe aan 'n kleindorpse bestaan op die platteland tydens sy jeug word verken as verteenwoordigend van die tradisionele Afrikanersamelewings. Hierdie argument word gerugsteun deur menings van Mashaba (2009:15), Olivier (2009:8), Roodt (2009:249) en Van Heerden (2009:28). Die begrippe plek en herkoms van 'n samelewing as identiteitsmerkers is vervolgens bespreek. In hierdie verband is Brink en die Afrikaner se verbondenheid aan Afrika en Suid-Afrika spesifiek beklemtoon. Brink se verblyf in Europa, en spesifiek Parys, is ook vanuit 'n outo-etnografiese perspektief benader (Alsop 2002). Verwydering van 'n tuiste is hier beskou as 'n faktor wat daartoe bydra dat die outeur 'n unieke outo-etnografiese verslag kan lewer. Vervolgens is die konsep "tuiste" as outo-etnografiese betekenisdraer verken en gekoppel aan teoretiese uitsprake van Denzin (2003) en Mazumdar en Mazumdar (1993) – kritici wat klem lê op plek en plekgebondenheid as kernkenmerke van outo-etnografie. Hiermee saam is verantwoordelikheid teenoor

plekke en samelewings as 'n outo-etnografiese aspek verken en in verband gebring met aspekte van apologie en belydenis.

In afdeling 5.2.4 het patriargie, die rol van die vrou in die Afrikanersamelewing, seksualiteit en erotiek soos wat dit in *'n Vurk in die pad* neerslag vind, aan bod gekom. Hierdie ondersoek het geskied met verwysing na die patriargale struktuur van Brink se gesin tydens sy jeug. Die posisie van die vader in Afrikanerfamilies, en dus die magsverhoudinge tussen vroue en mans in hierdie samelewing is aangetoon as weerspieëling van die gesagstrukture in die breër Afrikanersamelewing. Die ondergeskikte posisie van die vrou in hierdie samelewing is vervolgens in geskiedkundige perspektief geplaas. Erotiek en seksualiteit in die Afrikanersamelewing, -kultuur en -letterkunde is vervolgens bespreek. Die seksistiese en chauvinistiese aard van die maatskappy is spesifiek in hierdie bespreking toegelig. Brink se verskillende liefdesverhoudings, asook die uitbeelding van vroulikheid in sy skeppende skryfwerk, is teen hierdie agtergrond ondersoek en outo-etnografies oorweeg met verwysing na Jacklin (2008:135) en Méndez (2013:283) se idees oor protokol en etiek in lewensgeskiedskrywing en outo-etnografie. Aspekte van belydenis en apologie kom ook in hierdie afdeling op die voorgrond wanneer die deurlopende onderdrukking van vroue in die Afrikanersamelewing aan die kaak gestel word. Die bespreking het ook verwys na Naidu (2011) en Ruggiu (2013:13) se beklemtoning van die feministiese en geslagtelike toepassings van outo-etnografie.

In afdeling 5.2.5 is godsdien, en veral die calvinisme, as outo-etnografiese betekenisdraers bespreek. By hierdie bespreking is daar grootliks gesteun op Van Wyk (2011) se bespreking van calvinisme as kulturele identiteitsmerker. Die invloedryke rol en posisie van tradisionele godsdien en die kerk in die Afrikanersamelewing van Brink se jeug is ondersoek met verwysing na opmerkings van Brümmer (2009:8), Isaacson (2009:13) en Mokae (2010:16). Hierna het die fokus verskuif na die Bybel as verwysingsraamwerk van die Afrikanergemeenskap. Vervolgens is calvinisme spesifiek as kulturele merker bespreek. Die kerke se ondersteuning van die Nasionale Party se apartheidsbeleid is hierna aan die kaak gestel. Brink se ontgogeling met godsdien en die kerk as gevolg van hierdie steun is vervolgens onder die loep geneem.

Apologie en belydenis is by hierdie bespreking betrek deur te verwys na skuld en skuldgevoelens, asook die begrippe boosheid en goedheid (sien ook afdeling 2.7).

In afdeling 5.2.6 is letterkunde en taal as outo-etnografiese merkers bespreek. Die insigte wat Brink in die literêre establishment van sy jeug aan die leser bied, is bespreek. Daarna is sy herinneringe aan die Sestigerbeweging asook interaksie met internasionale literêre figure verken. Versetliteratuur in die Suid-Afrikaanse samelewing is vervolgens verken. Die outeur se binnestandersperspektief in hierdie outo-etnografiese verslag is beklemtoon met verwysing na Reed-Danahay (1997:6) se oortuigings oor binnestanderskap. Die outobiograaf se beskrywings van die ontstaan en ontvangs van sy eie literêre werke is vervolgens bespreek en die outo-etnografiese waarde daarvan is oorweeg. Laastens is die Afrikaanse taal as outo-etnografiese merker in terme van die geskiedkundige ontwikkeling daarvan bespreek en in verband gebring met taal as kulturele identiteitsmerker soos deur Pereira (2010:67) en Van Niekerk (2000; aangehaal in Pereira 2010:67) beklemtoon.

In afdeling 5.3 is die aspekte van apologie en belydenis in *'n Vurk in die pad* geopper. Brink se benadering tot die belydende kenmerk van die outobiografiese genre is bespreek en sy outobiografie as 'n konfrontasie met herinnering is binne die konteks van apologie en belydenis geplaas. Die outeur se ervaring van skuld is as 'n refleksie van skuld in die Afrikanersamelewing bespreek met verwysing na teoretiese uitsprake van Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010), en spesifiek met rassisme in verband gebring. Die behoefte aan skulderkenning en boetedoening in Brink se outobiografie is ook ondersoek as 'n outo-etnografiese gegewe. Laastens is verset en verraad vanuit die konteks van apologie en belydenis bespreek en die aanvullende wisselwerking van apologie en belydenis, soos deur Hart (1974:227), Whitlock (2001:210) en Moon (2009:137) beklemtoon, aangedui.

Die bespreking van Brink se outobiografiese relaas laat 'n posisionering van die outeur binne die Afrikanerhiërargie toe. Alhoewel Brink (soos Elsa Joubert) beïnvloed is deur die nasionalistiese aard van sy samelewing, is daar by hom 'n uiteindelijke en algehele verwerping van die nasionalistiese karakter van Afrikaneridentiteit. Hierdie verwerping vind neerslag in sy openlike en publieke veroordeling van die apartheidsregering asook sy kritiese houding jeens alle nasionalisties-gesinde

instellings. Desnieteenstaande hierdie openlike verset, moet Brink steeds bestempel word as spilfiguur binne die Afrikaanse letterkunde, wat in hierdie outo-etnografiese verband aan hom 'n sekere binnestanderstatus verleen.

HOOFTUK 6:

SEKS & DRUGS & BOEREMUSIEK: DIE MEMOIRS VAN 'N VOLKSVERRAAIER (2000) DEUR KOOS KOMBUIS

6.1 INLEIDING

Koos Kombuis (die skrywersnaam van André le Roux du Toit) het sy ervaringe as “alternatiewe Afrikaner” en een van die hoofeksponente van die Voëlvrybeweging geboekstaaf in twee tekste: *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) en *Die tyd van die kombi's* (2009). Vanweë die perspektiefverskuiwing wat in die twee tekste neerslag vind, sal elkeen in 'n afsonderlike hoofstuk behandel word.

Die subtitel van die outobiografiese teks *Seks & drugs & boeremusiek* (2000), naamlik *Memoirs van 'n volksverraaier*, dui eksplisiet op 'n outo-etnografiese ingesteldheid by die outeur. Van Coller (2000:6) beweer dat Koos Kombuis “as “volksverraaier” terselfdertyd sy liefde vir Afrikaans en die “Afrikaner-stam’ ... bely”:

Die outobiografiese verslag word deurgaans ingebed in 'n breër kulturele agtergrond en so kry die leser terselfdertyd ook die storie van die alternatiewe Afrikaanse beweging (soos dit veral sy toppunt bereik in die Voëlvry-toer), 'n onthutsende beeld van die traumatiese jare tagtig en 'n oorsig van politieke verset in die klein.

Olivier (2000:15) beskryf weer die teks as 'n “optekening van 'n stuk kultuur-geskiedenis” en “'n tydige publikasie in 'n arena waar daar nogal heelwat te sê is oor Afrikaans en Afrikaners”. Grundlingh (2000:11) beskryf die outobiografie as “'n publikasie wat die Afrikanerpsige so in al sy diverse (en perverse) fasette ondersoek”. Hieruit is dit duidelik dat 'n outo-etnografiese benadering tot dié outobiografie geregverdig is. Hierdie outo-etnografiese dimensie sentreer rondom Kombuis se betrokkenheid as sogenaamde “Alternatiewe Afrikaner” by die landspolitiek, en dan meer spesifiek by die Voëlvry-beweging.

Die aspekte van belydenis en apologie is uit die staanspoor op die voorgrond in *Seks & drugs & boeremusiek*. De Ridder (2000:8) fokus op die teks se “onthullende inhoud”.

Van Coller (2000:6) tipeer hierdie teks as “bekentenisliteratuur” en poneer dat Kombuis se “storie egter ook iets van ’n soeke na die self en veral na God” is. Kombuis self skryf in hierdie verband van ’n tipe “stocktaking” of bestekopname (76). Redelinghuys (2000) dui aan dat die “skrywer, kunstenaar en musikant homself versoen het met sy verlede” en sy “Afrikanerskap” deur hierdie teks, wat dien as ’n optekening van ’n stryd tussen “ontkenning” en “aanvaarding”.

6.2 SEKS & DRUGS & BOEREMUSIEK AS OUTO-ETNOGRAFIE

Seks & drugs & boeremusiek se outo-etnografiese status sentreer onder meer rondom die volgende sosiopolitieke en -kulturele aspekte: die Suid-Afrikaanse politiek en die stand van Afrikanernasionalisme in Kombuis se leeftyd asook rasseverhoudinge in Suid-Afrika (afdeling 6.2.1); godsdiens en religie as outo-etnografiese betekenisdraers (afdeling 6.2.2); die Afrikanerfamilie en -gesin, asook patriargie en seksualiteit as sosiokulturele merker (afdeling 6.2.3); Afrikaanse musiek (afdeling 6.2.4); Afrikaanse letterkunde (afdeling 6.2.5); en laastens plek en plekgebondenheid as sosiokulturele faktore (afdeling 6.2.6). Hierdie kulturele merkers word deur verskeie kritici geïdentifiseer as van belang by ’n diskoers oor kulturele identiteit. Viljoen (aangehaal in Perreira 2010:65) beskryf tradisionele kenmerke van die Afrikanergemeenskap as “absolute vereistes” van Afrikaneridentiteit. Hierdie basiese kenmerke word soos volg deur Viljoen opgesom: “Rassesuiwerheid, ’n Protestant-Christelike godsdiens en lewensbeskouing, taalgehegheid, ’n sterk historiese sin en gesinsgebondenheid”. Pienaar (2012:12–13) noem ook musiek as ’n kulturele uitdrukking wat oor die vermoë beskik om identiteit te bewerkstellig.

6.2.1 “Die Ou Mense van Apartheid”: Politiek en nasionalisme

Kombuis plaas vanuit die staanspoor sy outobiografiese relaas in ’n outo-etnografiese konteks. Die sosiopolitieke landskap ten tyde van sy geboorte word soos volg deur Kombuis verwoord (2):

Die Nasionale Party was nog aan die begin van hul bewind, mense se skuld-komplekse was nog nie goed genoeg ontwikkel nie. Daar was onderdrukte aggressie in die lug. Tuinboys was nog tuinboys, maar nie vir lank nie. Niemand het geweet wat om met hul opgekropte drange te maak nie, want rock ’n roll sou eers vier jaar later arriveer. Ek is gebore in die tyd waarna in die Bybel verwys

word as “Die Groot Verdrukking”. Ja, dit was ’n era selfs erger as die seventies. Vra my, ek weet. Dit was die fifties. Die *early fifties*. (oorspronklike kursivering)

Deur hier die politiek van Suid-Afrika te betrek in sy outobiografiese relaas gaan die outeur duidelik op ’n outo-etnografiese wyse te werk. Soos reeds aangedui in afdeling 2.6, definieer Ellis (2004) die outo-etnografie onder meer as tekste waarin die persoonlike in verband gebring word met die politiek. Die historiese en sosiopolitieke kontekstualisering van die tydperk waarin Kombuis gebore is, betrek op ’n prominente wyse die saak van rasseongelykhede onder die apartheidsregering, asook die gevolglike onderdrukte skuld en aggressie as wesenskenmerke van die Suid-Afrikaanse samelewing waarin hy gebore is. Hierdie aanduiding van aggressie, en by implikasie geweld as kenmerk van die samelewing van sy jeug, sluit sterk aan by dieselfde oortuiging van André P. Brink (soos in afdeling 5.2.1 bespreek). Op hierdie wyse bed die outeur sy lewensverhaal in by die aard van die samelewing waarvan hy deel is en waardeur hy gevorm is. Kombuis vat sy opvoeding binne die Afrikanersamelewing soos volg saam (38):

Ek was besig om Afrikaans groot te word, binne die raamwerk wat ons van ons *voorgeslagte geërf* het, en met *heelwat waardering en respek vir sommige van die ou tradisies* – veral die informele fasette van daardie tradisies (soos kennetjie) – maar terselfdertyd was ons geslag kinders die *eerste geslag Afrikaanssprekendes wat bewus was van ’n nuwe verwysingsveld*. Die nuwe wêreld was besig om gebore te word, en ons kon dit tog nie net ignoreer nie. Mannetjies Roux het toe al klaar sy gat gesien. Gé Korsten was al lankal onttroon deur rock ’n roll. (my kursivering)

Met hierdie uitspraak is Kombuis weereens eksplisiet besig om outo-etnografies te werk te gaan, aangesien hy hier namens sy hele generasie verslag doen oor identiteit, sosiokulturele verwysingsraamwerke en houdings jeens tradisies van die Afrikanersamelewing. Hier sluit die outeur aan by Knight (2011:20) wanneer laasgenoemde argumenteer dat die outobiograaf ’n *de facto* verteenwoordiger van die groep word. Dit val dan reeds ter aanvang op dat die outeur klem lê op die verandering in hierdie samelewing (op sosiale en nasionale vlak). Die fokus op die ontwikkeling van politiek, asook op nasionale gebeurtenisse en kontemporêre tye, soos hier gesien, as die agtergrond waarteen persoonlike ontwikkeling opgeteken word, word deur Thakore (2010:15–16) as ’n kernaspek van die outobiografie bestempel en weerspieël ook duidelik ’n outo-etnografiese tendens in die outobiografie. Smith (2010:24) dui ook op

hierdie wisselwerking tussen die persoonlike en die sosiale, kulturele en gemeenskaplike, en argumenteer verder dat die vestiging van individuele identiteit in die outobiografie noodwendig afhanklik is van die identiteit van ander in die outeur se samelewing. Sayre (1988:6) voer ook aan dat die outobiografie beskou kan word as 'n ondersoek na die self as beide 'n soewereine entiteit asook lid van 'n samelewing (sien afdeling 2.5).

Kombuis doen verder verslag oor die invloed van die nasionalistiese regering en onderwysstelsel op die wêreldbeskouing van die jeug as hy melding maak van die skoolaanbieding van Jeugweerbaarheid (51). Die outeur beskryf hier Jeugweerbaarheid as 'n nuwe opvoedkundige konsep wat deur die Nasionale Party uitgedink is. Op 'n ironiese wyse verklaar Kombuis dat die jeug deur middel van Jeugweerbaarheid hul ideale kon "pinpoint" en hul toekomsplanne uitwerk: "Alles waarteen die onderwysers ons gewaarsku het, het ons gesoek, gevind en so gou moontlik ervaar. Pleasure was guaranteed" (51). Dit val op dat Kombuis se beskrywing van sy portuur se reaksie op die nasionalistiese instelling van Jeugweerbaarheid teen die agtergrond van verzet geplaas word. Die outeur doen dus hier nie slegs outo-etnografies verslag van hierdie verskynsel nie, maar verskaf ook insigte in die veranderende lewens- en identiteitsbeskouings van die Afrikanerjeug gedurende daardie periode.

Verpligte militêre diensplig is 'n sosiopolitieke saak wat sentraal staan in *Seks & drugs & boeremusiek*, soos spreek uit die feit dat Kombuis 'n hele hoofstuk, "Ballasbak as beginsel van duisternis" (67–72) van die teks daaraan wy. Kombuis beskryf die ontvangs van sy oproepinstruksies as "minder goeie nuus" en voer aan dat hulle hiermee hom 'n "soldaat van P.W. Botha" sou maak "of ten minste probeer" maak (67). Kombuis se uitlating getuig duidelik van 'n onwilligheid asook gebrek aan oortuiging oor die nut en noodsaaklikheid van diensplig. Die outeur se twyfel aan die nasionalistiese bestel en hul instellings word gekontekstualiseer teen die begrip van dualisme as karaktereienskap van die Afrikanersamelewing (67–68):

Ek sou later besef en verstaan dat die militarisme een van die verskeie metodes was waarmee die Ou Mense van Apartheid probeer het om die dualisme in hulleself te besweer, te beskerm en ook af te dwing. Natuurlik is militarisme op sigself nie iets boos nie. Dit is bloot een van die dinge waarmee ons op hierdie

aarde onself moet besighou aangesien ons ons planeet met Die Duiwel moet deel. Want, soos ek reeds gesê het, kan Die Duiwel se teenwoordigheid nie weggewens word nie. Dis alles deel van 'n baie ou ooreenkoms, iets te doen met appels en stout kinders. God is Liefde, maar Die Duiwel woon onder ons.

Dit val op dat Kombuis diensplig en oorlog hier verbind met die stryd tussen goed en kwaad – 'n spanning wat die outeur aan die “dualiteit” van die Afrikanersamelewing koppel (soos wat hieronder in afdeling 6.2.3 en 6.3 verder bespreek word). Alhoewel Kombuis bedenkinge koester oor die “politieke korrektheid” van die Suid-Afrikaanse Weermag, voel hy tog daar is “plek op hierdie aarde vir die Goeie Oorlog” en verklaar dat hy nie 'n pasifis is nie (68). Hierdie genuanseerde benadering tot die noodsaaklikheid van militarisme dui op 'n komplekse en dinamiese houding by Kombuis en sy generasie. Hy beklemtoon egter hierteenoor dat hy tot die besef gekom het dat die grensoorlog van die sewentigerjare nie geregverdig was nie (68–69):

Dit sou nie 'n Goeie Oorlog wees nie. O nee. Dit sou 'n groteske, bisarre, ongelooflike ekstreme Mors van Tyd wees. Dit sou langer duur, en minder sin maak, en meer vervelig en irriterend wees as die verrigtinge wat plaasvind op 'n rugbyveld die paar uur voor 'n Wêreldbeker-eindstryd.

En, ergste van alles: dit sou met *my* gebeur. Met arme ekke. Daar was nie 'n kans dat ek *bloot 'n waarnemer of onskuldige buitestander* sou bly nie. Dit was nie soos die oorlog-scenes op TV nie. Dit was fokken *rêrig*.

1973 was die Jaar van Konflik, die Oorgang tussen Jeug en Volwassenheid. Dit was die oomblik van die breek van die kruik en die bloedkrapmerke van die skerwe wat ek probeer optel het. Dit was die *Groot Waarheid*, die terrible skok, die spanning, die pyn. En dan praat ek nie eers van goeters soos gevegte met gewere op die Grens of D-Day of roetemarse nie. (my kursivering)

Pienaar (2012:26) dui aan dat Afrikanermans se ervaring van verpligte diensplig asook betrokkenheid by die grensoorloë 'n geweldige impak gehad het op die kulturele en artistieke produksie van Afrikaners. Sy poneer vervolgens dat verskeie soldate, insluitende Etienne van Heerden, met woede geskryf het oor hul ervarings in die weermag en hul ontnugtering met die apartheidsstaat (2012:26). Dit is dus duidelik dat Kombuis se opmerkings hierbo dié woede en ontnugtering van talle va sy tydgenote weerspieël, en dus as 'n vorm van outo-etnografie beskou kan word. Dit is verder duidelik dat Kombuis in die uittreksel hierbo eksplisiet bewus is van die sentrale rol wat sy binnestanderstatus en –perspektief in sy beskrywing van diensplig speel. 'n Bepaalde introspektiewe benadering word verder bevestig deur die outeur se

beklemtoning van sake soos “pyn”, “waarheid” en “skok” (68–69). Op hierdie manier kan Kombuis se herinneringe en waarnemings beskou word as ’n vorm van outo-etnografie, en meer spesifiek kulturele introspeksie.

Die gedeeltes in *Seks & drugs & boeremusiek* wat handel oor Kombuis se opname in Weskoppies in die sewentigerjare, en dan veral die gedeeltes oor sy “Bevryding van Saal 6, oftewel die Slag van 1977” (120) kan vanuit ’n outo-etnografiese perspektief beskou word. Kombuis se beskrywing van die hervorming van Weskoppies kan beskou word as ’n binnestandersverslag (met historiese waarde) oor die veranderinge binne hierdie staatsinstansie.

Kombuis se herinneringe aan sy tyd as staatsdiensamptenaar kan ook vanuit ’n outo-etnografiese perspektief benader word. Hy voer in sy outobiografie aan dat hy sy eie loopbaan by die staatsdiens gesaboteer het (142–144). Hierdie sabotasie kan ook na regte binne die konteks van protes geplaas word. ’n Noemenswaardige voorbeeld van hierdie handeling as protes is die volgende skrywe wat Kombuis “anoniem” aanstuur aan partye wat die betrokke staatsdiensdepartement wou betrek by geleenthede soos kursusse en skoue (143):

Geagte Heer, dit spyt my dat ons nou eers op u skrywe van verlede jaar reageer. Dit lyk nie of hier veel aangaan in die Departement nie. Ek weet dit is Gesondheidsjaar en alles, maar wat die algemene publiek nie besef nie, is dat Gesondheidsjaar niks te doen het met gesondheid nie. Al waarin ons geïnteresseerd is, is die sterilisasie van nieblanke vroue. Op die oomblik neem dit feitlik al ons tyd in beslag, dus...

Hy skryf vervolgens dat hy hierdie tipe pogings tot ontwigting opgevolg het met ’n “meer sigbare veldtog” toe hy spotprente van “almal wat werksaam was in die Departement, veral die hoofde” geteken en teen die gange van die kantore opgeplak het (143–144). Hy wys verder daarop dat hy ook spotprente van Nasionale Party-politici, “in die besonder die President, B.J. Vorster” geteken en versprei het. Die volgende lighartige opmerking oor die impak van hierdie optrede is insiggewend, aangesien dit hierdie daad eksplisiet aan ’n vorm van protes koppel, al is dit op ’n humoristiese, selfironiserende wyse: “B.J. Vorster het binne daardie selfde maand bedank. Ek kan natuurlik nie met alle eerlikheid sê dit was as gevolg van my spotprente van hom nie – ek is nie Spike Milligan nie – maar elke bietjie het seker gehelp” (143–144).

Die rassisme onderliggend aan die Afrikanersamelewing van die outeur se jeug kom in *Seks & drugs & boeremusiek* onder die loep as hy opmerk dat sy ouers hom as laerskoolkind verbied het om saam met kinders van die plakkerskamp in die Bergrivier te swem, of om met die tuinjong te praat. Hy skryf dat hierdie optrede van sy ouers hom ontstel het aangesien hulle nie 'n rede daarvoor verskaf het nie (38).

Die volgende aanhaling wat Kombuis gebruik as 'n motto vir 'n hoofstuk in *Seks & drugs & boeremusiek* is besonder insiggewend oor die manier waarop die outeur ander rasse beskou asook die wyse waarop hy dit kontekstualiseer teen die agtergrond van nasionalistiese samelewingsinvloede (170):

Saans as ek op die balkon gestaan het, kon ek uitkyk oor die Bo-Kaap en al sy herinnering; sy gang fights en sy Klopse, sy Moslems en sy button merchants. Ek onthou dat ek duidelik in een kombuisvenster kon insien, en saans het die bruin meisies daar gewerskaf en kos gemaak; so naby, 'n stuk of dertig meter weg, en tog so ver; want tussen ons was nie net 'n straat nie, maar 'n muur. En die muur was nie sommer 'n hierjy-heininkie nie; die muur was *tradisie* en *gewoonte* en *wet*. Die muur was veertig jaar van Apartheid, veertig jaar van verbete kliekvorming en snobisme. Hoekom is ek nie daar nie? het ek gewonder. Hoekom moet ek hier staan en vir hulle loer? Hoekom kan ek nie net oor die straat stap en gaan hallo sê nie ... ons is tog per slot van rekening so te sê bure?

Kombuis se mees persoonlike insigte oor rasseverhoudinge is te vind in die hoofstuk "Ontug in die lug" (170–176), waarin hy sy herinneringe weergee aan sy verhouding met 'n bruin meisie, vir wie hy in die outobiografie slegs as "J" identifiseer. Op hierdie manier sluit die outeur aan by die konsep van selfonthulling of blootstelling as 'n manier waarop daar teen rassisme en onregverdigde magsverhoudinge betoog word. Hierdie idee word deur Ware (2013:248) as 'n aspek van lewensgeskiedskrywing beskou (soos in afdeling 2.4 aangedui). Hier word outo-etnografie ook gebruik om die trauma van rassisme en die invloed daarvan op die outeur en sy verhoudings te ondersoek. Sodanige ondersoek word deur Bains (2007) uitgelig as 'n belangrike kenmerk van die outo-etnografie as verzet teen rassisme. Kombuis voer aan dat hy steeds "sleg" voel oor J en dat baie mense beweer het dat hy haar bloot gebruik het vir sy eie politieke gewin (174–175). Kombuis ontken hierdie bewering, maar erken tog dat hy nie "absoluut eerbare motiewe" met haar gehad nie. Hierteenoor beklemtoon hy sy oortuiging dat hy "in een opsig nogal moreel" was: "Ek het 'n hekel gehad aan al die

geslagte Afrikanermans voor my wat al dekades lank die Ontugwet ondersteun en dan die kat in die donker knyp. Hoekom dit wegsteek?" (175).

Dit val op dat Kombuis hier ook die impak van sy openlike verhouding met "J" op sy onmiddellike omgewing en samelewing opteken. Die outeur noem byvoorbeeld dat dat dit "guts gevat" het om so openlik op te tree, asook dat hy later 'n brief aan *Rapport* geskryf het waarin hy die regering uitgedaag het om hom te probeer keer om saam met sy bruin meisie na filmvertonings te gaan (175). Hierdie uitdaging van die regerings-gesag lei uiteindelik na hul gedwonge hervestiging ingevolge die Groepsgebiedewet, nadat die polisie een aand by hul gedeelde woning opdaag (175-176). Verder wys Kombuis ook daarop dat 'n Transvaalse dagblad met hom en "J" 'n onderhoud gevoer het as gevolg van die opspraak wat hulle verhouding verwek het. Hy bespeur in sy verhouding met "J" dan ook 'n openlike opstand teen apartheid en beskou hierdie verzet ook teen die agtergrond van die openbare reaksie op dié interrassige verhouding (178-179):

En nou, toe ek in opstand kom teen Apartheid, was dit vir hulle ondenkbaar dat ek nie gekoppel was aan, of gebreinspoel was deur, of omgekoop was via die een of ander ondergrondse terroristegroep nie.

Dit was vir hulle heeltemal onverstaanbaar dat iemand op 'n dag eenvoudig net sy moer sou strip omdat hy nie sy bruin vriendin saam met hom flik toe kon vat nie.

Een van die gevolge van die opspraak rondom Kombuis se interrassige verhouding met "J" is dat die outeur amper sy vryskutwerk by *Huisgenoot* verloor het (179). Hierdie insident is sprekend van die destydse establishment se oortuiging in verband met rasseverhoudinge. Kombuis noem byvoorbeeld dat een van "die hoof-medewerkers by Nasionale Pers", Coenie Slabber, hom "onder vier oë gespreek" het in sy kantoor en Kombuis gevra het wat hom "besiel" het om so 'n stap te neem (179). Dit is egter ook aanduidend van die veranderinge in die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse samelewing se houdings jeens rasseverhoudings en -skeiding wanneer die outeur daarop wys dat die verhaleredakteur by *Huigenoot*, Bennie Fritz, "hom nie aan die bohaai" gesteur het nie en voortgegaan het om sy verhale in hierdie tydskryf te publiseer.

Die outeur skenk vervolgens aandag aan die rol van die Veiligheidspolisie in die vorming van sy politieke bewussyn. Soos reeds hierbo genoem is, het die regering 'n

impak gehad op Kombuis se lewe deur sy verhouding met die bruin meisie “J” te belemmer: “Die Veiligheidspolisie het my begin dophou” (178). Die outeur beskryf hoe sy bure ondervra is met sy verhuising na Stellenbosch (178). Hy beweer verder dat “Boss se agente” (die regering se agente) die studentegemeenskap in hierdie dorp “soos nog nooit tevore” geïnfiltreer het in hierdie tyd.

Soos Joubert en Brink, deel Kombuis sy indrukke van Nelson Mandela (244). Dit is opvallend dat die outeur sy relaas oor Mandela koppel aan ’n ervaring van ’n gevoel van bitterheid. Hy skryf dat dit hom fassineer dat Mandela “in soveel woorde erken [het] dat die tronk hom iets geleer het wat hy nooit geleer het toe hy nog ’n vryheidsvegter was nie: om te dink” (244). Kombuis beskryf vervolgens die vroeë jare negentig as “ook so ’n tyd” in sy eie lewe, ’n tyd waar hy die geleentheid gehad het om “te dink” (244). Hy beweer verder dat hy as gevolg van hierdie bepeinsing “oorval” is deur “bitterheid”. Oor hierdie bitterheid as ’n reaksie op samelewingsinvloede in die apartheids-era maak Kombuis die volgende opmerking (244–245):

Dit verstom my soms dat mense so bewonderend praat van ouens wat lank afgekak het soos byvoorbeeld Breyten Breytenbach, of Mandela self; dan sê mense altyd goeters soos “Is dit nie wonderlik nie, hy is glad nie bitter nie.” Ek is nie so seker of dit ’n goeie ding is om nooit bitter te wees nie. As ek Breyten se e-mails lees wat hy die laaste ruk vir my skryf, kry ek die gevoel hy is in denial. Het hy al ooit werklik gaan sit en met sy eie woede gepraat? Is al die getjorrel met woordspelings en triviale politieke kwessies nie dalk net ’n manier om weg te vlug van ’n innerlike klomp monsters nie? Wie weet, is *ek self* dalk ook nog bitter, in welke geval hierdie uitsprake oor Breyten ’n vorm van projeksie sou wees? O, die diepe onkenbaarheid van die menslike hart!

Met die uitspraak hierbo sluit die outeur duidelik aan by Ware (2013:248) se beskouing van lewensgeskiedskrywing as ’n vorm van verwerking van sielkundige prosesse wat met die stryd om verandering geassosieer word (soos bespreek in afdeling 4.2).

Kombuis beskryf ook sy ervaring van die ANC-regering en dui op ’n sekere ontnugtering met hierdie bestel (270). Die outeur noem byvoorbeeld dat daar mense “aan die owerheidskant” in die Nuwe Suid-Afrika is “wat besig is om jag te maak op koerante wat kwansuis rassisties is en wanvoorstellings die wêreld instuur” (270). Alhoewel Kombuis verklaar dat hy nie met hierdie aantygings saamstem nie, merk hy op dat hy ten volle begryp waaruit die aggressie teen sekere afdelings van die media

voortvloei: “Dit is oor ’n tydperk van jare opgekrop deur mense soos ek en jy wat die Nasionale Party gehaat het, en wat dit gehaat het dat daardie koerante diegene wat verskil het van die Nasionale Party se beleid op elke denkbare manier probeer diskrediteer het, dikwels deur ’n proses van swartsmeerdery en disinformasie” (270). Met hierdie uitspraak word die gedagte van ’n ommekeer in rolle tussen onderdrukte en onderdrukker in die demokratiese Suid-Afrika, wat veral ook deur André P. Brink voorgehou word (soos verken in afdeling 5.2.1) ook hier geëggo.

Die outeur beskryf vervolgens sy posisie (ten tye van die skryf van *Seks & drugs en boeremusiek*) binne die Suid-Afrikaanse samelewing in ’n demokratiese bestel, as dié van ’n “volksverraaier”, en beskou homself as ’n “devil’s advocate vir Die Suid-Afrikaanse Volk” (273). Oor die verandering van sy politieke en ander sosiokulturele oortuigings skryf Kombuis dat hy steeds lief is vir “Afrikaans en die Afrikanerstem”, maar dat sekere dinge vir hom belangriker is. Hierdie opmerking maak dit duidelik dat Kombuis se outo-etnografiese beskrywing van die ontwikkeling en verandering van sy eie politieke oortuigings gelei het tot ’n mate van aanvaarding van en vereenselwiging met die veranderde sosiopolitieke aard van die samelewing (273).

6.2.2 “Groot Indoena van die Afrikanervolk”: Godsdiens en religie as sosiokulturele merkers

Kritici soos Redelinghuys (2000), Grundlingh (2000:11) en Van Coller (2000:6) merk die sentrale posisie op wat deur die temas godsdiens en religie in Kombuis se outobiografie bekleed word. Soos reeds in afdeling 6.1 aangedui is, beskou Van Coller (2000:6) *Seks & drugs & boeremusiek* as ’n soeke na God. Kombuis beklemtoon die belangrikheid van godsdiens in die outeursnota (6):

Toe ek sestien was, was ek tjommies met Liewe Jesus. *Groot* tjommies. Nou het ek ook vrede gemaak met Die Duiwel. Ons is nou wel nie tjommies nie, maar ons is kiets. Ons skuld mekaar fokkol. Aangesien ons bure is op hierdie wrede planeet, kan ons net sowel in vrede saamleef en ophou om mekaar weg te wens.

Die godsdienstige karakter van die Afrikanersamelewing word reeds vroeg in Kombuis se outobiografie teen die agtergrond van sy jeugdige familie-ervarings beklemtoon. Pienaar (2012:22) skryf dat godsdiens ’n sleutelrol gespeel het in Afrikaner-nasionalisme. Koos Kombuis beskryf byvoorbeeld die jaarlikse viering van Kersfees in sy grootouers se huis (30–31). Hy noem hier dat sy grootouers “Ernstig in Kersfees

Geglo” het, en dat Kersdag in sy familie beskou is as ’n Sondag, “of liever ’n Ekstra Spesiale Sondag. Waar gewone Sondae die Here se dag was, was Kersfees die Here se Super-Duper-Dag” (31).

Kombuis skryf verder dat “Liewe Jesus ’n comeback” in sy tienerjare gemaak het (51). Dit is opmerklik dat Kombuis op hierdie stadium van sy lewe sy geloof aan psigologiese welstand koppel. Die outeur merk byvoorbeeld op dat hy “diep en lank nagedink het oor die verband tussen godsdienste en skisofrenie”. Kombuis kom tot die gevolgtrekking dat die twee begrippe nie noodwendig iets met mekaar te make het nie (52):

In die eerste plek was ek nooit tradisioneel “godsdienstig” nie – my interpretasie en ervaring van Liewe Jesus was baie eenvoudiger en voor die hand liggend as dié wat die meeste kerke predik – en in die tweede plek was ek nooit ’n full blown skisofreen nie. Daar was egter wel ’n skisoïde fase in my lewe ... ’n Mens voel baie veilig in jou eie delusies. Maar hier lê die paradoks: Liewe Jesus is nie ’n delusie nie. Liewe Jesus is for real.

Kombuis beskryf sy soeke na die waarheid in sy tienerjare teen die agtergrond van sy godsdienstige belewing (54). Dit is opvallend dat die outeur in hierdie verband opmerk dat die kerk in die nasionalisties-gesinde tydsgespeel ontoereikend was: “En o, die kerk het ons soveel meer vrae gegee as antwoorde.” Kombuis (54) kom tot die gevolgtrekking dat dit nie goed is vir ’n tienerjarige om “hom of haar te bemoei met antieke Middeleeuse kwessies soos ‘Die Uitverkiesing’ nie”, en stel eerder voor dat die les “God is Liefde” genoegsaam sou wees (54). Die outeur noem ook dat dit vir tieners “verskriklik” is “om te ontdek, vir die eerste keer waarlik te *ontdek*, hoe onbelangstellend volwassenes eintlik is, hoe deurtrek “die hele grootmenswêreld is van dubbele standaarde en witleuentjies” (54).

Kombuis bied aan die leser ’n blik op die Afrikanersamelewing, en dan spesifiek sy ouers en hul generasie, se ingesteldheid teenoor en betrokkenheid by die kerk as kulturele instelling. Ten spyte van die outeur se bewering dat sy ouers agnosties was, en dus geen werklik religieuse belange in die kerk gehad het nie, het die outeur op ’n “diep, instinktiewe level verstaan dat die hele kerk-toe-gaan-ding” ’n gevestigde kulturele praktyk was: “Dit was asof die ganse Grootmenswêreld hierom gewentel het. God was die *Groot Indoena van die Afrikanervolk*, Hy was amper so belangrik soos Die Eerste Minister” (59; my kursivering). Dit val weereens op dat godsdienste en religie hier

direk gekoppel word aan Afrikaneridentiteit en nasionalistiese politiek. Hier sluit Kombuis aan by Giliomee (aangehaal in Pienaar 2012:22) waar hy skryf dat om as 'n Afrikaner gesien te word in Suid-Afrika tydens apartheid, beteken het om 'n konserwatiewe, calvinistiese lewensbeskouing te handhaaf. Die rol en waarde van godsdiens en religie in die nasionalistiese Afrikanermaatskappy word veral belig deur Kombuis se opmerking dat God ondergeskik is aan die regering. Op hierdie wyse word daar outo-etnografies verslag gedoen van die rol van godsdiens as onderafdeling van die Afrikaner se identiteit. Kombuis beklemtoon verder die noue verhouding tussen die nasionalistiese regering en die kerk met die volgende opmerking: "Ek het toe nog nie die slinksheid van die georganiseerde geloof verstaan nie. Ek het nie besef hoe vaag die grense tussen Kerk en Staat destyds was nie" (59).

Kombuis (59) se persoonlike religieuse ervaring in sy tienerjare staan in kontras met die gepropageerde godsdienstige lewenstyl van die nasionalistiese Afrikanersamelewing in hierdie tyd:

Dit is miskien die moeite werd om Liewe Jesus se comeback in my lewe ook hier te boekstaaf. Ten spyte van enkele verkeerde en naïewe motiewe van my kant af, glo ek, was dit 'n genuïene ondervinding. Die wonderlikste ding van alles was die feit dat die Liewe Jesus wat ek op die ouderdom van sewentien ontmoet het, glad nie soos die "god" van die Afrikaners was nie. Hy het niks teen gedigte of rockmusiek gehad nie.

Die outeur kontrasteer in die uitspraak hierbo sy eie individuele religieuse ervaring met georganiseerde godsdiens soos wat dit in die Afrikanersamelewing tydens sy jeug bestaan, en spesifiek ten opsigte van die calvinistiese en nasionalistiese aard daarvan. Hierdie naasmekaarstelling kry 'n verdere outo-etnografiese inslag as hy sy betrokkenheid by 'n "groepie moers gelowige jongmense" noem wat elke Saterdagoggend by die dam buite die dorp bymekaargekom het "om te bid en interkerklike Christelike liedjies te sing" (60). Weereens stel Kombuis nasionalistiese georganiseerde godsdiens teenoor hierdie groep waarvan hy deel uitgemaak het, as hy noem dat die boodskap wat hulle uitgedra het "eenvoudig" was, en hy dui spesifiek daarop dat hierdie byeenkomste "nie soos katkisasie" was nie: "Al wat nodig was, was om Liewe Jesus te aanvaar en te weet God is lief vir jou nes jy is." Die binnestandersblik wat Kombuis op hierdie godsdienstige groep bied, kan beskou word as aanduidend van die veranderende ingesteldhede teenoor religie by sy generasie. Só benader, kan dit

ook geïnterpreteer word as tekenend van 'n toenemende ontnugtering met en distansiëring van georganiseerde nasionalistiese godsdiens. Kombuis se beskrywing van sy ouers se reaksie op sy bekering is ook van outo-etnografiese waarde (60–61). Hy voer aan dat hierdie gebeurtenis sy ouers “paniekbevange gemaak” het, aangesien hy nie meer saam met hulle kerk toe wou gaan nie, nog steeds na “daardie vreeslike musiek” geluister het, maar tog daarop aandring dat hy 'n christen is (60). Kombuis se optekening van die gemeenskap se houding teenoor hierdie godsdienstige beweging spreek verder op 'n outo-etnografiese wyse van die oortuigings en ingesteldhede van verskillende dele van die Afrikanersamelewing (60–61):

Om alles te kroon, het die plaaslike koerantjie 'n berig gepubliseer oor die groepie Christene langs die kleidam. Die koerant het hulle “Jesus People” genoem en daar was spekulاسie dat ons Saterdag gesit en dagga rook het langs die dam. Niks was natuurlik verder van die waarheid nie ... Ag Here, dit was alles so eenvoudig. Maar die grootmense moes mos alewig die sinistere in alles raak sien.

Die komplekse en dinamiese aard van godsdiens word verder toegelig as hy skryf dat sy pa (ná hul verhuising na Pretoria tydens Kombuis se tienerjare) “so hard probeer inpas in die nuwe spogbuurt” dat hy die dominee se versoek om diaken te word aanvaar het (61), ten spyte van Kombuis se bewering dat sy pa teenoor sy ma erken het dat hy agnosties is (59). Die verweefdheid van godsdiens met die Afrikaner se identiteit word op hierdie wyse deur Kombuis beklemtoon. Kombuis se eie weiering om aangeneem te word in die N.G. Kerk maak ook opspraak in die gemeenskap: “die hele Menlopark het skielik geweet van my ... Ons naam was gat in Pretoria se Oostelike Voorstede” (61).

Kombuis se oorweging van die religieuse en godsdienstige ervaring word verder toegelig met die volgende aanhaling van Friedrich Heer wat as motto dien vir die hoofstuk “Ballasbak as beginsel van duisternis” (67): “Young people find it impossible to believe in the old idea of God. Where is he? Does he ally himself with old men to slaughter his sons on the battlefields of reactionary wars?”

Kombuis skryf dat hy na sy ontslag uit die Suid-Afrikaanse Weermag betrokke geraak het in 'n “ander, veel ernstiger stryd, hierdie keer op 'n geestelike front” (72). Hy doen soos volg verslag oor hierdie geestelike soektog (81):

O, ek het na God gesoek in hierdie tye. Ek móés na Hom soek ... Ek was *ontnugter deur my ervarings met die NG Kerk* ... Baie mense het vir my gesê dat, as ek 'n Christen is, ek aan 'n kerk moet behoort. Dus het ek gaan soek na 'n kerk waar ek kon tuis voel ... Die *meeste mense word gebore in 'n sekere kerkverband*, en hulle word dan groot sonder om ooit ernstig te kyk na ander alternatiewe. Dis dalk beter so. Wanneer 'n mens eers begin delf in al die *verskillende manifestasies* van die Allerhoogste op aarde, al die *gevarieerde maatskappye en organisasies* wat in sy Naam gestig is, kan dit lei tot ernstige verwarring. In so 'n mate dat jy op die ou end heeltemal vergeet waarna jy aanvanklik gesoek het, naamlik jou eerste liefde, jou aanvanklike, kinderlike, ongekompliseerde ervaring van *genade en ootmoediging*.

In hierdie uitspraak bring die outeur weer sy persoonlike geestelike soektog in verband met die samelewingsinvloede waaraan sy generasie blootgestel is. Kombuis se ontnugtering met die NG Kerk eggo soortgelyke ervarings by Brink en Joubert (soos bespreek in afdeling 3.2.3, 4.2.3 en 5.2.5). Veral Kombuis se soeke na “alternatiewe” religieuse ervarings en waarhede, gebore uit 'n ontnugtering met die tradisionele NG Kerk en 'n behoefte aan kerkgebondenheid as gevolg van samelewingsverwagting, vorm 'n treffende parallel met Joubert se soortgelyke soeke (soos in afdeling 4.2.3 bespreek). Dit is ook opvallend dat Kombuis hierdie benouende en eng benadering tot godsdiens teenoor 'n bevrydende ervaring van genade plaas. Op hierdie manier word die begeerte na vergifnis en heelheid, wat 'n kernaspek is binne die raamwerk van apologie en belydenis, gekoppel aan sosiokulturele invloede en werklikhede wat deur middel van die outo-etnografie verken word.

Kombuis beskryf sy religieuse ontwikkeling in die sewentigerjare teen die agtergrond van lidmaatskap van verskeie kerke en godsdienstige groepe. Hy wys uit dat hy hom aanvanklik gewend het na meer tradisionele kerke, soortgelyk aan sy “eie” wat “min of meer Protestants was” (82). Voorbeelde van hierdie kerke sluit dan in die “Metodiste, die Baptiste, die Middelklas-Mormone, die Dertiende Tjek-Adventiste, sulke goed”, asook 'n “opwindende middle-of-the-road-kerk met die naam The Hatfield Baptist Church”. As gevolg van 'n sekere ontevredenheid met hierdie groepe het Kombuis sy soektog verbreed (82):

Maar dit was nie lank voor ek verder wou soek nie ... Dus het ek my gewend na die volgende logiese skakel op die brood-van-die-lewe-ketting: die Handeklapkerke. Die Demonstratiewe Afdelings van die Christelike Geloof, kerke met name soos Die Volle Evangelie, Die Nuwe Apostolies, Die Ou Apostolies, Die Stokou

Apostolies, Die Splinternuwe Apostolies, en dies meer. Ek was desperaat, en bereid om enigiets te probeer.

Met die uitsprake hierbo werp Kombuis 'n outo-etnografiese lig op die stand en persepsie van verskillende kerke en godsdienstige groepe in die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse samelewing. Die outeur suggereer dat sekere kerke as nader aan die hoofstroom beskou is as ander, met ortodokse protestante kerke as meer algemeen, en die charismatiese kerke as meer marginaal. Een verskil waarop Kombuis dui, is die verskil in gesagsverhoudinge tussen hierdie twee groepe kerke. Hy merk byvoorbeeld op dat “seker die wonderlikste ding van al hierdie kerkies, gemeentes en miniliggaampies van Christus” was dat daar nooit enigiemand was wat mens “by die naam Dominee hoef aan te gesprek het nie” (84). Omdat die outeur hier sy eie geestelike selfondersoek koppel aan maatskaplike en sosiale omstandighede, kan die argument gevoer word dat Kombuis hier 'n vorm van kulturele introspeksie uitvoer. Verder val die spottende en satiriese toon op waarmee hierdie verskillende groeperinge beskryf word. Op hierdie wyse word die tradisionele hiërargiese beskouing van verskillende kerke in die Afrikanersamelewing ondermyn. Dit moet ook hier genoem word dat Kombuis ook selfironiserend te werk gaan, wanneer hy daarop dui dat hy self geglo het dat sy wisseling tussen hierdie kerke 'n “logiese” benadering was (82).

Kombuis bied verder insigte in die stand van godsdienstige organisasies en bewegings op die randgebiede van die Suid-Afrikaanse samelewing, “kultuskerkies” (84). Die outeur maak byvoorbeeld melding van sy betrokkenheid by 'n “naamlose charismatiese groep” (85). Hy dui ook verder op die skadukant van hierdie groep, en voer aan dat “[o]mruilery van huweliksmaats en onbeplande swangerskappe, hetsy van menslike of goddelike oorsprong” aan die orde van die dag was.

Na Kombuis se uittrede uit die bogenoemde godsdienstige groep het hy vervreemd gevoel van die christelike geloof as geheel, en het hy daarom ook “begin rondkyk na ander, meer esoteriese godsdienste”, insluitende die spiritualisme, “die mense wat die dooies oproep” (87). Kombuis merk vervolgens op dat hy “so impressed” met hierdie groep was dat hy “dadelik besluit het om alle Christelike aktiwiteite te staak” (87).

Na sy uiteindelijke ontnugtering met die spiritualisme, het hy besluit om “enige kerk, heilige byeenkoms of kultus, *veral* die Spiritualiste” te vermy, en alle geestelike

aktiwiteite tot sy private lewe te beperk. Hy kom dan tot die volgende gevolgtrekking: “Selfs die waarheid kan na ’n wyle te erg raak om te verduur” (92).

Die swerftogte tussen verskillende godsdienstige groeperinge lei Kombuis tot ’n besinning en oordenking van sy sielkundige gesondheid: “Ek is mal, het ek gedink” (93). Die outeur besef tog ook in hierdie stadium dat daar vir hom “hoop” is in die vorm van sielkunde (93):

Dit was een van daardie ongelooflike, eenvoudige oomblikke van waarheid waarna ek so gestreef het. En dit was skielik so reg. Dit was die antwoord. Hoe kon ek dit soveel jare gemis het? Wat de fok het ek tussen al daardie kerke en gelowe gedoen? Die antwoord was in common sense. My probleme was nie uniek nie. Dit het niks te doen gehad met die Duiwel of God nie, dit was alles in my kop.

Kombuis se ervaring van religie en sy geestelike soektog tydens sy behandeling in die Weskoppies Psigiatriese Hospitaal belig verder die vermeende wisselwerking tussen godsdiens en sielkundige gesondheid. Die outobiograaf maak byvoorbeeld melding van ’n geval waartydens ’n arbeidsterapeut vir die inwoners van die saal waarin hy gehuisves was, ’n “omstrede” rock-opera, *Godspell*, gespeel het (121). Veral die “speelse manier” waarop die lirieke van hierdie rock-opera omgaan met ’n “kwessie wat vir hom nog tot onlangs ’n gedurige bron van angs en paranoia was – godsdiens – was vir hom heeltemal iets nuuts” (121). Kombuis beweer ook dat hy uitgebars het van die lag, en dat hierdie lagbuie die eerste keer was wat hy “iets gesê” het in twee maande van volgehoue stilte.

Die oortuigings van die outeur soos hierbo uitgespreek, word verder bevestig wanneer hy sy religieuse ingesteldheid ná sy ontslag uit die psigiatriese hospitaal soos volg saamvat (149):

Ek het weer begin Bybel lees. As gevolg van my slegte ondervindinge met Christelike kerke het ek ’n total mental block teen die hele Nuwe Testament gehad.

Ek het darem agtergekom daar is mooi goed in die Ou Testament. As jy verby al die geslagsregisters kan kyk, al die arme geofferde diere en die weemoedige profete en die wederstrewige Israeliete en almal wat onrein was tot die aand toe, was daar iets daar. Ek het lief geword vir die boek Spreuke. Geleidelik het ek gewaag om weer te begin bid, kinderlike gebedjies tot (baie spesifiek) die God van die Ou Testament. Ek het dit soms oorweeg om ’n Jood te word, maar ek was te vreesbevange vir die besnydenis.

Kombuis verklaar in sy outobiografie dat hy na al sy religieuse ervarings en soektogte “tot vandag toe nog” ’n gelowige gebly het (160). Die outeur maak die stelling dat hy egter nog ’n “mental block” het teen die woord “Christen”, net soos hy in die verlede gehad het teen die woord “Afrikaner”. Sy geestelike soektogte het uiteindelik gelei tot ’n nuwe formulering van sy eie religieuse ingesteldhede teen die agtergrond van sy toenemende ontnugtering met kerke en ander godsdienstige instellings.

6.2.3 “Seksuele Psigose”: Patriargie en seksualiteit

Seksualiteit as sosiopolitieke faktor is prominent in Kombuis se outobiografie, soos reeds uit die titel duidelik word. In die hoofstuk “’n Bietjie seks” (21–25) beskryf Kombuis sy eerste indrukke van seksualiteit en hy verwys na sy “Oedipale en homoerotiese fases” (22). Die outobiograaf plaas in hierdie gedeelte sy eerste jeugdige aangetrokkenheid tot meisies in die konteks van die spanning tussen goed en kwaad in die Afrikanersamelewing, en die “dualiteit” in die Afrikanerpsige (soos meer breedvoerig toegelig word in afdeling 6.3). Hierdie dualisme is te bespeur in Kombuis se beskrywing van sy interaksie met twee meisies in sy kleuterskool (24):

Vir Erika was ek *lief*. Vir Mathilda was ek *lus*.

Oor Erika wou ek gedigte skryf. Vir Mathilda wou ek soen.

Erika was ’n goeie meisie. Mathilda was die hoer van die kleuterskool.

Met Erika wou ek trou. Met Mathilda wou ek huisie-huisie speel.

O, die angs! O, die skuldgevoelens!

Dit is opmerklik dat Kombuis hier aanvoer dat hy hierdie tweeledige aard van geslagsverhoudinge van die Afrikanersamelewing so vroeg in sy lewe opmerk. Kombuis beskryf vervolgens ’n insident op kleuterskool wat na bewering ’n beduidende invloed op sy beskouing van seksualiteit gehad het. Die outeur voer aan dat hy en drie van sy kleuterskoolmaats ’n meisie oortuig het om haar aan die seuns te ontbloot en dat hulle betrap is deur ’n onderwyseres wat hulle “verskriklik uitgeskel” het (25). Kombuis beskou hierdie geval as sy “persoonlike sondeval” en skryf verder (25):

Ek skryf heelwat verskriklike dinge wat ek later in my lewe sou doen, toe aan die juffrou se optrede. Die dogtertjie aan wie ek myself probeer expose het in die

Translux-bus (ek voel vreeslik daaroor). Al die skoolmeisies wat ek probeer afloer het in biblioteke en ander openbare plekke (hoe kón ek?). Al daai belaglike fan mail aan die redaktrise van *Cosmopolitan* se dogter (en sy kon waarskynlik nie eers Afrikaans verstaan nie). Talle ander dinge.

Met hierdie uitspraak trek die outeur 'n verband tussen die Afrikanersamelewing se behoudende benadering tot seksualiteit, die oordra van hierdie ingesteldheid aan die jeug en die gevolglike vestiging van skuldgevoelens in hierdie verband. Sodoende word 'n vorm van apologie en belydenis gelewer teen die agtergrond van geslagsverhoudinge en seksualiteit in die Afrikanermaatskappy van sy jeug. Kombuis gaan voort met die beskrywings van sy verhoudings binne die konteks van die “abstrakte dualisme tussen liefde en wellus” (36–37) as hy daarvan melding maak dat hy op laerskool “meer as een girlfriend gehad” het: “Ek besef vandag met absolute verwondering dat ek in daardie tyd geen *skuldgevoelens* jeens hierdie fragmentasie van my liefdeslewe gehad het nie. Dit was alles een groot learning curve” (37; my kursivering).

Geslagsverhoudinge en seksualiteit kom weer onder die loep met Kombuis se beskrywing van sy puberteit (53): “And so sex reared its ugly head”. Weereens lê die outeur klem op die spanning tussen liefde en wellus. Kombuis vra homself af waarom hy tot op hierdie stadium van sy lewe “nooit werklik verlief op enigiemand” was nie, en kom tot die gevolgtrekking dat hy destyds nie in staat was “om gevoelens van liefde, vriendskap en deernis te versoen/kombineer met die basiese rou seksuele drif in [sy] lendene nie” (53).

Met die opmerking hierbo kom Kombuis tot die gevolgtrekking dat die dualisme verbonde aan sy benadering tot seksualiteit “nooit werklik opgelos” is nie (53). Hy bring vervolgens sy ontluikende seksualiteit as tiener in verband met sy geestesgesondheid. Die outeur plaas hierdie bepeinsing in die konteks van sy opvoeding, spesifiek aan die “inherente dualisme” daarvan, en skryf sy gebrekkige emosionele ontwikkeling toe aan hierdie opvoeding (53). Op hierdie wyse verskaf die outeur 'n outo-etnografiese insig in die invloed van tradisionele nasionalistiese Afrikaner-opvoeding op sy generasie se benadering tot seksualiteit en geslagsrolle.

As jong volwassene besin Kombuis steeds oor seksualiteit en geslagsrolle in die Afrikaanse samelewing teen die konteks van die dualisme wat hierbo bespreek is (140):

Afrikaanse mans ly aan 'n sekere soort sindroom. By gebrek aan 'n beter woord, sal ek dit die “troumeisie-versus-naaimeisie-sindroom” noem. Julle herken dalk hierdie benaming, want iemand wat jy ken, liewe leser, indien nie jyself nie, sit met hierdie bagasie ... *Feitlik alle Afrikaanse mans van my generasie, en baie Afrikaanse mans van die nuwe generasie, het 'n geweldige innerlike konflik oor seks.* Hulle het twee beelde van vroumense in hulle koppe. Die een lyk soos Julie Andrews in *The Sound of Music*. Mans trou gewoonlik met iemand wat met hierdie beeld ooreenstem. Die ander een lyk soos Pamela Anderson in *Baywatch*. (my kursivering)

Kombuis se outobiografiese relaas vertoon die kenmerke van wat Blake (2000:16) 'n outobiografiese manifes noem, waarin daar namens 'n groep gepraat word en waar gesag uitgedaag word (sien afdeling 2.5). Verder is dit duidelik dat Kombuis se outo-etnografiese opmerking sentreer rondom hierdie generasies Afrikaanse mans se “innerlike konflik” en “psigose”, en daarom getipeer kan word as 'n vorm van kulturele introspeksie. Kombuis maak later 'n soortgelyke “sweeping statement” in verband met Afrikaanse vroue (146–147). Hierdie uitlating van die outeur is veral van belang aangesien hy die kwessie van binnestanderskap in sulke outo-etnografiese waarnemings aanspreek:

Maar dit is my kontensie dat die meeste *Afrikaanse vroue van my generasie, en geweldig baie Afrikaanse meisies van die nuwe generasie*, gebuk gaan onder dieselfde disfunksies as hulle manlike eweknieë. Dit is natuurlik ook as gevolg van die *weird opvoeding wat ons aan moeders- en vadersknieë ontvang* het. (my kursivering)

Kombuis se binnestandersposisie in hierdie outo-etnografiese verslag word beklemtoon as hy sy eie ervarings ten opsigte van seksualiteit as jong man beskryf. Die outeur doen verslag oor sy verhouding met ene “Z” wat “ontsettende woelinge” in hom wakker gemaak het omdat sy “beide argetipes” (soos hierbo aangedui) in hom gestimuleer het (140). Dit is opvallend dat Kombuis hier weereens sy verhouding teen die agtergrond van die nasionalistiese politiek en samelewing van die tyd plaas: “After all was ons albei slagoffers van 'n groter geheel, naamlik die algehele totalitêre verdrukking van die Ou Suid-Afrikaanse staatbestel” (141). Kombuis se uiteindelijke liefdesteleurstelling met Z en die geweldige impak daarvan op hom, kan ook teen

hierdie nasionalistiese agtergrond beskou word, aangesien hy sy verwerping deur Z ervaar het as “die grootste terugslag” wat hom “nog ooit getref het” (145). Verder voer hy aan dat hierdie terugslag erger was as sy “ontnugtering” en “wanaanpassing in die Suid-Afrikaanse Weermag”, asook sy teleurstelling met “God en sy trawante”.

Kombuis se vergelyking van die gevolge van die beëindiging van sy verhouding met Z met sake soos diensplig en godsdiens, beklemtoon die mate waarin samelewingsinvloede gelei het tot ’n verwronge houding jeens geslagsverhoudinge en -verwagtinge. Hy skryf ook later oor ’n verhouding wat hy met ’n meisie in Kalkbaai aangeknoop het wat hy as “Goed en Boos tegelyk” en sy “laaste illusie” beskou (246). Hierdie verhouding sou lei daartoe dat hy vroue as “mense” begin beskou (246). Die beëindiging van hierdie verhouding het Kombuis laat besef dat hy “meisies verkeerd behandel het” en het hom bevry van sy “Illusie oor die Skone Geslag” (253). Dit is dan ook insiggewend dat Kombuis sy “disfunksionele verhoudings” direk herlei na sy “stukkende verhouding” met sy familie (253).

Seksisme kom later ter sprake tydens Kombuis se beskrywing van die Voëlvrytoer. Hy noem hier dat Jennifer Ferguson na die beweging verwys het as “Big Cock Rock” en hulle as seksisties beskou het (231). Hieroor laat die outeur hom soos volg uit: “Lief soos ek vir haar was (ons was ou vriende van lank voor ons albei Famous geraak het), kon ek nie verstaan wat sy nou eintlik probeer sê nie. *Natuurlik* was ons seksisties. Ons was mos die ‘Voëlvry-toer’. So what?” (231). In afdeling 7.2.3 word Kombuis se veranderde, hersiene opinie oor die beweerde seksisme van die Voëlvrybeweging, soos in *Die tyd van die kombi’s* (2009) verwoord, verder verken.

Die tradisionele Afrikanerfamilie soos wat dit beskryf word in *Seks & drugs & boeremusiek* in terme van Kombuis se ouers en grootouers beskik oor sosiohistoriese waarde. Met die outeur se poging om die “ambivalensie inherent aan die waardesisteem van die Afrikaner” (26) te verklaar, verwys hy na herinneringe aan sy ouma en oupa (27):

My oupa en ouma was die eerste Afrikaners wat ek geken het. En ek dink nou nog aan hulle met Groot Respek. My pa en ma en broers en ooms en tannies en niggies en goed was net mense, maar my oupa en ouma was Afrikaners. Ek weet dit, want my oupa het ’n standbeeld van Liewe Jesus aan die Kruis in sy studeerkamer gehad, en daar was ’n reusagtige klok wat elke uur geslaan het, sulke ernstige

kopernote, en 'n mens moes my ouma persoonlik ken voor sy vir jou van haar koekies gaan haal het wat sy iewers baie hoog bo in haar kombuiskaste gebêre het in 'n Groot Blik. 'n Mens moes deur jou ouma Uitverkies wees voor sy vir jou soene en koekies gee. Haar soene was baie soos haar koekies: effens muf, ietwat wollerig, met 'n dik laag Skuldgevoelens om, maar om een te kry, was nogtans 'n Ontsettende Voorreg.

Kombuis beskryf verder sy grootouers in terme van godsdiens. Hy argumenteer dat as sy “ouma die Heilige Gees was”, sy oupa “God die Vader was” (27). Dit spreek van die godsdienstige, patriargale karakter van die Afrikanersamelewing van die middeltwintigste eeu dat die outeur hier sy herinneringe aan sy grootouers neerpen met christelike simboliek as verwysingsmateriaal.

6.2.4 “Die rock 'n roll-revolusie in Afrikaans”: Afrikaanse musiek as outo-etnografiese merker

Die beskrywing van die alternatiewe beweging en die Voëlvrytoer asook Kombuis se sentrale rol in hierdie bewegings verleen eweneens aan *Seks & drugs & boeremusiek* 'n outo-etnografiese karakter. Redelinghuys (2000) lê klem op die insigte in “die rock 'n roll revolusie in Afrikaans”. Van Coller (2000:6) noem Kombuis “'n huishoudelike naam in die Afrikaanse musiekwêreld”. De Ridder (2000:8) wys ook op Kombuis se “roemryke” musiekloopbaan. Olivier (2000:15) voer aan dat Kombuis se blik op die verandering in die Afrikaanse musiekwêreld “beswaarlik na waarde geskat” kan word.

Kombuis se outobiografie bied die leser ook 'n historiese insig in die ontwikkeling van die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse musieklandskap. Kombuis bespreek reeds sy blootstelling aan en kennismaking met musiek as laerskoolseun en noem byvoorbeeld die volgende populêre liedjies en kunstenaars: “My Boy Lollipop” deur Millie, Jeremy Taylor, Des Lindberg, The Swinging Blue Jeans, The Dave Clark Five en The Animals. Kombuis skryf hieroor dat hy van sy vroeë skooljare af “die ontploffing van popmusiek oor die wêreld (en in Suid-Afrika) beleef” het (34).

Later skryf Kombuis dat ander kunstenaars en liedjies hom “deur die jare geïnspireer” het (189). “In the Air Tonight” deur Phil Collins word in 'n stadion as “die mooiste rock-song van alle tye” beskryf, terwyl hy dieselfde agting het vir George Harrison “se kastige plagiaatliedjie ‘My Sweet Lord’”. Verder het “Heart of Gold” deur Neil Young “ook sy

merk gemaak”, asook “Hurdy Gurdy Man” deur Donovan, “Forever Young” deur Alphaville en “He’s Gonna Step on You Again” deur Johnny Kongos (189).

Soos hierbo in afdeling 6.2.4 genoem is, spreek Kombuis hom uit oor plaaslike musiek in die vroeë tagtigerjare as deel van ’n literêr-historiese relaas (163):

Ja, om reg te laat geskied aan al die *klein literêre strominge* van daardie tyd – hoe langer ek geskryf het aan die vorige hoofstuk, hoe meer het ek begin onthou dat *Graffier* en Die Kaapse Groep nie die enigste was nie – sal ek die hele *kulturele landskap in Suid-Afrika* van die vroeë jare tagtig in breër terme moet beskryf. Want die dinge wat met ons gebeur het, *en wat deur ons laat gebeur is*, moet gesien word teen ’n backdrop van *parallele strominge in populêre musiek, ondergrondse politiek en protesteater*. (my kursivering)

In die uitlating hierbo trek Kombuis verbande tussen sy binnestandersposisie in ’n kulturele optekening van musiek, en sosiokulturele uitsprake oor politiek en die kuns as protes. Om hierdie rede kan die outeur se beskrywings van die Afrikaanse musiek-landskap in hierdie tyd as ’n vorm van kulturele introspeksie beskou word. Hy maak melding van ’n “soort ontwaking” in terme van musiek in Kaapstad in die vroeë jare tagtig en oorweeg hierdie “nuwe belangstelling in local musiek” as ’n teenhanger van die “punk”- en “New Wave”-bewegings oorsee. Hy noem spesifiek dat hy in hierdie tyd as ’n “punk-Afrikaner” beskryf is (163). Die outeur wys verder ook op die opening “van ’n paar belangrike en invloedryke night clubs” in Kaapstad, soos Club 1886 en Indaba (163), waar hy kennis gemaak het met groepe soos Tighthouse Fourie and the Loose Forwards, Bright Blue, The Usual en Sweatband. Kombuis dui ook daarop dat “hierdie klein dreuning van talent” nie net in Kaapstad gehoor is nie, maar ook dat James Phillips “toe al besig was om oor te vat in plekke soos Springs en downtown Johannesburg”, asook die feit dat Shifty Records in hierdie tydperk gestig is.

Kombuis skryf later oor die kroeg Jameson’s tydens sy verblyf in Johannesburg as ’n donker, “volgepakte, sweterige en veelrassige plek, een van die min wat in daardie tyd al besigheid gedoen het sonder diskriminasie” (198). Verder merk Kombuis ook op dat “groepe met funky name soos The Kêrels en Khaki Monitor” hier opgetree het. Op hierdie manier betrek die outeur die saak van rassediskriminasie by sy outo-etnografiese beskrywing van die musiektoneel in die tagtigerjare. Later doen Kombuis verslag van die Harbour Café in Yeoville in die tyd direk na die Voëlvrytoer, wat bestuur is deur sy vriend Guillome, “voormalige lid van Chris Pretorius se popgroep Ziesen

Radio" (220). Die outeur noem hier weereens dat hierdie plek as 'n platform gedien het vir die musiekrevolusie wat besig was om in Suid-Afrika plaas te vind: "Groot name het in die Harbour Café uitgehang. Marcel van Heerden is soms daar gesien, asook ander lede van sy popgroep Koos" (220).

Die outeur beskryf vervolgens 'n insident wat plaasgevind het in die Harbour Café wat hy die "Slag van Yeoville" noem (221). Hier is Kombuis en sy vriende "aangeval deur twee mal AWB's" wat by die kroeg ingestorm het, die klante aangerand het "terwyl hulle goed skree soos 'Dis vir Barend Strydom!' en 'Julle fokken Jode!'" (222). Tydens hierdie aanval is Kombuis beseer, en die AWB-lede gearresteer. Hierdie geval lei tot die volgende gewaarwording by die outeur:

Wat ek dié aand alles oor besin het, kon ek die volgende dag nie presies onthou nie. Maar ek was bewus van 'n oorweldigende gevoel van ontnugtering en leegheid. En fok, was my kop seer. Twaalf steke later, 'n moerse verband, en ek was die hero van die straat, maar vir hoe lank?

Was die Struggle so belangrik?

Veral Anton Goosen se invloed op die Afrikaanse musiektoneel word deur Kombuis beklemtoon. Hy skryf dat hy gedink het hy "gaan flou word van opwinding" toe hy die eerste maal Goosen se musiek gehoor het: "Dit was 'n heeltemal nuwe klank, 'n revolusie in Afrikaanse musiek" (189). Hierdie sentiment word deur Max du Preez beaam as hy aanvoer dat Goosen die weg gebaan het vir die Voëlvrybeweging deur te demonstreer dat rock 'n roll in Afrikaans gespeel kan word en dat daar 'n gehoor vir hierdie musiek bestaan (aangehaal in Hopkins 2006:57). Kombuis skryf soos volg hieroor:

Die idee vir Afrikaanse popmusiek is iets waarvoor Anton Goosen bo alle twyfel die eer moet kry, want niemand voor hom het enigsins naby aan hierdie genre gekom nie. Boerneef se poetry het nog net geskimp in daardie rigting, Jeremy Taylor het 'n halfhartige poging aangewend, The Bats het (met 'n paar classics soos "Trein na Weltevreden" en "Vat hom, Dawie") gesuggereer dat so iets moontlik kan wees, maar die volk het nie die mental connection gemaak totdat Anton Goosen die deur oopgeskop het nie. (190)

Kombuis beweer dat sy relaas oor "die rock 'n roll-revolusie in Afrikaans in die laat tagtigerjare" die gedeelte van sy outobiografie is "wat die meeste mense interesseer" (187). Hy lei hierdie relaas in deur melding te maak van sy "mixed feelings oor hoe

belangrik hierdie revolusie werklik was". Die outeur voer die argument dat hierdie revolusie in terme van die "voortbestaan van Afrikaans ... heel moontlik amper so belangrik soos Die Groot Trek" was (187). Tog voer hy aan dat dit vir hom, met betrekking tot sy eie verwysingsveld, "minder belangrik was", en dat dit om hierdie rede vir hom moeiliker is om oor "die Voëlvry-toer en daardie goed te skryf", maar dat hy "ter wille van historiese volledigheid" dit by sy outobiografiese vertelling insluit.

Hy kontekstualiseer die opkoms van Afrikaanse popmusiek in dié tagtigerjare teen die agtergrond van die beweerde onwaarskynlikheid van so 'n verskynsel in die sewentigerjare (191):

Die blote idee van so iets, verstaan my nou mooi, was in die Suid-Afrika van die early seventies meer verregaande as die idee van 'n swart president. Oor 'n swart president is ten minste nog hier en daar gefluister en gespekuleer. Maar niemand het *toe* nog *ooit gedink* aan iets soos Afrikaanse popmusiek nie. Dit was so onmoontlik soos Monty Python-humor in Die Derde Ryk. In die tyd van Gé Korsten was die blote gedagte aan sulke goed nie net lasterlik nie, dit was non-existent.

Soos wat in afdeling 6.2.1 hierbo aangedui is, het Kombuis se loopbaan as Afrikaanse musikant begin met sy samewerking met sy bruin meise, "J", aan liedjies soos "Ontug in die lug" en "Swart Transvaal" (191). Weereens beskryf die outeur die ontstaan van sy musiekloopbaan teen die ontvangs daarvan as sosiokulturele verskynsel. Hy skryf dat hy nie werklik verwag het "die powers that be sou dit oplet nie" (191). Tog lê Kombuis klem daarop dat Coenie Slabber in 'n rubriek in *Rapport* "melding gemaak het van die bestaan van 'n liedjie soos 'Ontug in die lug'" (191).

Kombuis beklemtoon vervolgens die invloed van Bernoldus Niemand se plaat, "Wie is Bernoldus Niemand?", op sy eie musiek (192). Sy blootstelling aan hierdie musiek het gelei tot die opname wat later vrygestel is deur Lloyd Ross van Shifty Records (192). Hy beskryf ook sy ontmoeting met Dagga-Dirk Uys en verskaf 'n binnestandersblik op hierdie figuur en beklemtoon die sentrale rol wat Uys in die Voëlvrybeweging gespeel het (200):

Dirk ... is nooit deur my gevra om my bestuurder te word nie. Hy het iewers 'n kasset van *Ver van die ou Kalahari* in die hande gekry, daarna geluister, en toe vir Shifty Records gebel om *aan te kondig* ... dat hy van daardie oomblik af my "manager" sou wees ... Toe ons ons oë uitvryf, wás hy my manager. En toe ek weer

sien, woon ek en hierdie ou saam in 'n woonstel in Hillbrow en die veelgewraakte sogenaamde Alternatiewe Afrikaanse Beweging het begin .

Nelson (2003:156) dui op die kritieke rol wat geheue in die outobiografiese handeling speel, en argumenteer dat die persoonlike funksie van die outobiografie voortvloei uit dié basiese biologiese funksie. Nelson voer verder aan dat die vorm en funksie van outobiografiese geheue beïnvloed word deur die relatiewe klem wat gelê word op die skrywende “self” in verskillende kulturele en sosiale kontekste (soos in afdeling 2.5 bespreek). Met sy optekening van die gebeure rondom die Voëlvrytoer beklemtoon Kombuis die rol van herinnering en geheue in hierdie introspektiewe handeling (196):

As ek nou aan die hele Voëlvry-toer dink, voel dit vir my asof dit afgespeel het in iets soos twee weke. Maar dis natuurlik nie waar nie. Ons sou nie vyftig jaar se dekadensie en morele verval in so 'n kort tydjie soos twee weke ingesqueeze kon gekry het nie. Waarskynlik nie eers in drie weke nie.

Kombuis lê veral klem op die rol wat Johannes Kerkorrel (die skuilnaam van Ralph Rabie) in die Voëlvrybeweging gespeel het (201). Die outeur noem hier dat hy Rabie aanvanklik ontmoet het by 'n Skrywersgildevergadering in Gordonsbaai en dat hy deur Freddie Hendricks, redakteur van die *Ekstra-Burger*, in aanraking gebring is met Rabie se musiek (201). Kombuis beklemtoon weereens die impak van hierdie musiek op die Suid-Afrikaanse samelewing as hy opmerk dat hy al met die eerste keer wat hy Rabie se musiek gehoor het, geweet het hy gaan “famous raak” (201). Dit is opvallend dat Kombuis vervolgens klem lê op sy eie betrokkenheid by die vestiging van Ralph Rabie se loopbaan as musikant (202):

Daai aand het ek besluit ek en Ralph Rabie gaan saam sing ... al open hy net vir my, maar hierdie ou gaan ek tot bo vat, fok die res.

Ja ek was meer opgewonde oor Ralph daai eerste keer as wat ek ooit oor Anton Goosen was. Of oor Breyten se poetry. Dit was 'n instant herkenning, 'n Satori.

Kombuis maak ook later die volgende opmerking oor die belangrike rol wat Rabie, toe bekend as Johannes Kerkorrel, tydens die Voëlvrytoer gespeel het. Die outeur beskryf Kerkorrel as die beweging se “spokesman”, die “beste een wat ons kon hê, want hy het verstaan hoe die pers werk, en hy kon hartseer en te na gekom lyk terwyl hy die regering uitkak” (216–217).

Kombuis beweer dat die Alternatiewe Beweging ontstaan het met sy en Rabie se gesamentlike optredes en Uys se samewerking (202). Volgens hom was hulle in daardie stadium onbewus van die “feit” dat hulle “besig was met ’n belangrike kulturele beweging”, en voer aan dat hulle dit eers later, “toe die Voëlvry-toer begin” sou besef (204).

Die ontstaan van die kulturele beweging van Voëlvry in Kombuis se woonstel in Johannesburg word teen die agtergrond van die begrip van chaos as sosiale en kulturele verskynsel beskryf (207):

Daar is ’n teorie in die hedendaagse fisika – ek dink hulle noem dit die “Chaos-teorie” – wat beweer dat *chaos net so belangrik is as orde, en dat alle orde in die natuur uit chaos moet ontstaan*. Chaos is as ’t ware die bed waaruit *nuwe idees moet opstaan* na hulle beauty sleep. Dit is gepas dat die Voorsienigheid juis hierdie woonstel met al sy inwoners sou gebruik het om sy *wil aan die wederstewige Afrikanervolk op te dwing*. (my kursivering).

Kombuis dui ook op die rol wat verskeie minder prominente persone gespeel het in hierdie vroeë stadium van die bestaan van die Alternatiewe Afrikanerbeweging, insluitende Valiant Swart, die skrywer Kleinboer en “P.W. Botha se kleindogter”, wat in die teks slegs as “I” geïdentifiseer word (207–208). Sy opmerking oor P.W. Botha se kleindogter val veral op as ’n vorm van sosiopolitieke en -kulturele kommentaar. Hy voel genoop om, “ter wille van P.W. Botha en sekere ander persone se gemoedsrus”, dit “kategorie” te stel dat I deel van die “inwoners van hierdie kommune [was] wat hulleself nooit *skuldig gemaak* het aan enige dekadensie, wangedrag, dwelmmisbruik of voorhuwelikse seks nie” (207; my kursivering).

Die beskrywing van die ontvangs van sy en Johannes Kerkorrel se eerste vertonings by The Black Sun word ook teen die agtergrond van die breër Suid-Afrikaanse samelewing asook die nasionalistiese regering geplaas. Die outeur merk byvoorbeeld op dat Ryk Hattingh met een so ’n vertoning vir die kunstenaars geskree het: “Vat dit weg! Vat dit weg” (210–211):

Toe hy geskree het “Vat dit weg!” het hy nie gepraat van ons musiek nie. Hy het gepraat van die Ou Suid-Afrika, van alles wat ons daaglik omring. Hy het in ons musiek ’n antwoord gesien. Hy het mense gesien wat nie bang was om teen die sisteem in opstand te kom nie. Sy uitroep aan ons was nie ’n betigtiging [sic] nie, maar ’n versoek. Iets soos “Sit dit af! Sit dit af!”

Kort daarná het 'n swart man – een van die eerstes wat ons show bygewoon het – my na die tyd voorgekeer en gesê: “Tonight you made me feel like a South African.”

Iets was besig om te gebeur.

En ons was in die middel van alles.

En die mag van die regime was skielik nie meer absoluut nie.

Want hulle was bang vir ons.

In die aanhaling hierbo verwys Kombuis na die lirieke van Johannes Kerkorrel se “Sit dit af!”. Sy opmerkings sluit aan by Pienaar (2012:67) se bewering dat die musikante van Voëlvry in hul lirieke anargie voorgestel het as 'n oplossing vir landsprobleme. Pienaar (2012:13) voer verder aan dat Voëlvryvertonings, met hul subversiewe en uitdagende lirieke, 'n ruimte geskep het vir Afrikaanse jeugdiges om teen die apartheidstaat te kon betoog. Graeber (2003:4) bring die begrip van anargie as politieke begrip in verband met outo-etnografie:

The basic principles of anarchism [are] self-organization, voluntary association, mutual aid [and] the rejection of the state and of all forms of structural violence, inequality, or domination (anarchism literally means “without rulers”) ... We are talking less about a body of theory than about an attitude, or perhaps a faith: a rejection of certain types of social relation, a confidence that certain others are much better ones on which to build a decent or humane society, a faith that it would be possible to do so.

Die Voëlvrybeweging kan met verwysing na hierdie uitspraak as 'n anargistiese beweging tipeer word, aangesien staatsgesag, onderdrukking en geweld verwerp word, en 'n nuwe soort etiese samelewing voorgestel word. Oor die anargistiese waarde van outo-etnografie skryf Graeber (2003:9) soos volg:

Obviously what I am proposing would only work if it was, ultimately, a form of auto-ethnography, combined, perhaps, with a certain utopian extrapolation: a matter of teasing out the tacit logic or principles underlying certain forms of radical practice, and then, not only offering the analysis back to those communities, but using them to formulate new visions ... Here too there are suggestive parallels in the history of radical artistic movements, which became movements precisely as they became their own critics ... [T]here are also intellectuals already trying to do precisely this sort of auto-ethnographic work.

Kombuis hou vol met die kontekstualisering van Voëlvry teen die agtergrond van Suid-Afrikaanse politieke en kulturele gegewens. Die outeur vergelyk die idee van die

Voëlvry byvoorbeeld met die Groot Trek (212–213). Hy noem hier spesifiek dat die “Groot Trek terug Kolonie toe” die toerbestuurer Dirk Uys se idee was en dat Uys “besondere opinies oor daardie eerste Trek gehad” het (212). Wanneer Kombuis sy opsomming van Uys se siening oor die Groot Trek dokumenteer, bied hy ’n bepaalde binnestandersblik op politieke en historiese oortuigings en ingesteldhede van sy tydgenote (213):

Piet Retief was ’n doos. Die eintlike hero was Piet Uys en sy seun Dirkie Uys. Dit was Piet Uys wat eerste met Dingaan gaan praat het en sy vriendskap gewen het. Toe gaan die Boere agter Piet Uys se rug en vra Piet Retief om hulle leier te wees. Piet Retief was ’n burokraat en ’n liberale vrydenker uit die Kolonie wat geen idee gehad het van die werklikhede van Afrika nie. Toe Piet Retief by Dingaan aankom en homself voorstel as “Piet”, het Dingaan gedink dis dieselfde Piet van flussies wat van vorm verander het. Dit, gekoppel aan die feit dat die Piete gewere gehad het wat baie verder kon tref as assegaie, het Dingaan tot die slotsom laat kom dat al die Piete towenaars was en uitgeroei moet word. Toe Piet Retief se mense oor die berg begin trek nog voor die ooreenkoms gefinaliseer is, het hy besluit om hulle uit te moor. Toe is Piet Retief moer toe. Piet Uys en sy seun Dirkie is later deur die ander Trekkers verrai en het in ’n lokval gesterf.

Die eintlike rede hoekom Dirk die Voëlvry toer wou reël, was om Piet Uys se dood te wreek en om die naam van die Uyse in ere te herstel. Nie met gewere nie, maar met kitare.

Met die beklemtoning van Die Groot Trek as vormende invloed op die Afrikaner-samelewing, asook hierdie samelewing se veranderende persepsies daarvan, sluit Kombuis aan by soortgelyke outo-etnografiese beskouings in die outobiografiese tekste van Joubert en Brink (soos bespreek in afdelings 3.2.1, 4.2.1 en 5.2.1). Die argument kan ook gevoer word dat die outeur hier dui op die Voëlvrybeweging se pogings om die Afrikaner en Afrikaneridentiteit te ontmitologiseer. Pienaar (2012:66) haal Kombuis aan waar hy poneer dat dit een van die suksesse van Voëlvry was dat hul in ’n sekere mate die Afrikaner kon “demythologise”. Perreira (2010:7) merk ook in die resente Afrikaanse letterkunde ’n poging op om op ’n parodiërende wyse tradisionele Afrikanerwaardes te ontmitologiseer en ondermyn. Pienaar (2012:10) haal ook Johannes Kerkorrel aan waar hy beweer het dat die Voëlvrytoer Afrikanermities en kulturele leuens blootgelê het. Dit is duidelik dat hierdie ontmitologisering ook in *Seks & drugs & boeremusiek* neerslag vind.

Pienaar (2012:12) voer aan dat die doel van die Voëlvrybeweging was om aan die eng en onderdrukkende beeld van Afrikaneridentiteit, soos wat dit deur die nasionalistiese regering van destyds gepropageer is, te ontsnap. Só beskou, kan die musiek van Voëlvry ook beskou word as 'n musikale merker – soos deur Ingrid Byerly (2008:256) gekonseptualiseer – waardeur verandering gemobiliseer word en wat 'n invloed op mense se individuele en kollektiewe geheue het.

Kombuis beskryf vervolgens die Voëlvrytoer as 'n reeks prentjies (214): “Elke dorp op die toer het sy prentjie. Maar dis nie die prentjie wat die publiek onthou nie.” Met hierdie stelling maak die outeur dit duidelik dat hy hier 'n persoonlike en intieme binnestandersperspektief op hierdie gebeure en plekke bied, terwyl die kommentaar steeds gegrond bly in die breër politieke en kulturele realiteite van Suid-Afrika. Dit word verder duidelik dat die outeur die begrip van plek beklemtoon. Op hierdie manier sluit hy aan by die beskouing van plekgebondeheid as kernaspek van die outo-etnografie, soos beklemtoon deur onder andere Denzin (2003) en Mazumdar en Mazumdar (1993). Hy noem byvoorbeeld dat die groep musikante in Potchefstroom “uit die Slegs Blankes kampeerterrein verjaag” is omdat hul klankingenieur, Bongani, 'n swart man was (215). Kombuis beweer ook dat die die Veiligheidspolisie hom buite die saal waar hul vertoning sou plaasvind in Stellenbosch voorgekeer het en “teen 'n muur vasgedruk het” en by hom wou weet wat “Nusas se betogers” daar soek (214).

Die Voëlvrytoer word verder vanuit 'n politieke perspektief beskou wanneer Kombuis skryf dat die toer moontlik glad nie sou “aandag getrek het en heeltemal oneffektief [sou] gewees het as die Nasionale Party nie sodanig deur ons bedreig gevoel het dat hulle ons vanaf Oomblik Een verbied het om op Afrikaanse kampusse op te tree nie” (216). Die outeur voer die argument dat hierdie “kontroversie” as gratis publisiteit gedien het wat eindelik deur die “wêreld sou uitkring”. Oor die impak van die Voëlvrytoer op die apartheidsbestel laat Kombuis hom soos volg uit (218):

Die Nasionale Party het geval na die Toer. Wel, nie onmiddellik nie. Maar dit was bloot 'n kwessie van tyd. Die grootste magsbasis van die Party, sy houvas op die Afrikanerjeug, was weggekalwe. Ons was nie die grootste, wreedste, kwaaieste resistance teen die regime nie – die Struggle van die ANC en die UDF en die gestry en baklei van duisende aktiviste was in totaal meer as ons nederige bydrae – maar ek glo nou nog die Voëlvry-toer was die doodskoot.

Na afloop van die Voëlvrytoer ervaar die outeur die behoefte aan 'n hernude formulering van sy identiteit, met die oog daarop dat hy “nooit weer met die sogenaamde Alternatiewe Beweging geassosieer sou word nie” (232). Oor hierdie impuls berig die outeur soos volg (232):

Ek was vasgevang in 'n verkeerde image, 'n ander man se struggle. Die battle teen Apartheid sou nie vir altyd groot nuus bly nie. Musiek, kuns is groter as politiek, en oortree net soms, by wyse van hoë uitsondering, op laasgenoemde se terrein. Ek wou net wegkom, ontsnap, *van die identiteit wat die media vir my geskep het, van ons almal*. Ek wou uitvind wat regtig belangrik is. (my kursivering)

Die soeke na 'n nuwe identiteit soos wat hierbo verwoord is, lei die outeur na die gebruik van die naam Koos Kombuis, in plaas van André Letoit – die naam wat hy gebruik het tot op daardie stadium van sy literêre en musiekloopbaan. Dit is onder hierdie naam wat Kombuis se album *Niemandland* (1985) verskyn het. Dit is ook in hierdie tyd waar hy tydens 'n onderhoud aankondig “die sogenaamde Alternatiewe Beweging is verby” (233–234).

Die aanneming van die naam Koos Kombuis word deur die outeur gekoppel aan 'n verandering in die manier waarop hy na homself, die wêreld, sy verlede en hede kyk, en hy verklaar dat dit was “asof daar oornag 'n hele klomp bagasie” van sy rug af was (240). Hier vertoon die outeur se pogings tot 'n herskrywing en hervestiging van sy identiteit 'n kenmerk van belydende lewensgeskiedskrywing, soos deur Gibbons (2004:vi) geïdentifiseer, naamlik die verwerking van postkoloniale trauma en die konvergensie hiervan met politieke weerstand (sien afdeling 2.4). Verder skryf hy dat hy gevoel het “soos iemand wat tuis gekom het. Tuis, kan 'n mens sê, in Afrika.” Op hierdie manier eggo Kombuis die begeerte van Brink en Joubert soos verwoord in hul outobiografieë om 'n plek vir hulself te vestig in Afrika as tuiste (soos bespreek in afdelings 4.2.5 en 5.2.3).

Kombuis beweer later ook dat die “musiekindustrie en die dwelmindustrie baie nou verweef is” (276). Hy voer verder aan dat hy tydens die opname van 'n album by 'n “baie groot platemaatskappy” van dwelms voorsien is (276). Hierdie onthulling, as voorbeeld van die ontbloting van waarhede, kan ook gekoppel word aan die begrip van belydenis en apologie: “Ook die Suid-Afrikaanse musiekindustrie het sy loopholes en sy donker kamertjies en sy glibberige gate en sy jakkalsies in die wingerde” (277).

6.2.5 “’n Groot, Goeie Taal”: Die Afrikaanse letterkunde en taal as outo-etnografiese betekenisdraers

Kombuis se outo-etnografiese ingesteldheid teenoor die Afrikaanse letterkunde blyk vroeg reeds in sy outobiografie. Van Coller (2000:6) merk byvoorbeeld op dat die outeur met sy skrywersnaam met ’n klinkende voorletter, Koos A. Kombuis, “belangrike Afrikaanse skrywers” soos André P. Brink parodieer en dat hierdie “ironiserende spel” met voorletters oplettende lesers nie sal ontgaan nie. Van Coller dui verder ook op Kombuis se waardering van “tradisionele waardes en tipes” soos die skrywer P.H. Nortjé. Kombuis as skrywer se binnestandersperspektief op die Afrikaanse literêre establishment word ook deur verskeie kritici uitgesonder. Van Coller (2000:6) maak byvoorbeeld melding van Kombuis se “bekendheid as aweregse Afrikaanse digter en skrywer”. De Ridder (2000:8) dui ook op die literêr-historiese waarde van Kombuis se optekening van sy betrokkenheid by literêre tydsdskrifte soos *Ensovoort* en *Stet*.

Kombuis voer aan dat hy in sy tienerjare die eerste maal ernstig oorweeg het om ’n skrywer te word (56). Die bewering dat dit die outeur se blootstelling aan die poësie van Breyten Breytenbach is wat hierdie begeerte by hom gevestig het, kan outo-etnografies interpreteer word in terme van die invloed van gevestigde Afrikaanse skrywers op die skrywers van Kombuis se generasie. Sy familie se reaksie op sy keuse om ’n skrywer te word kan ook vanuit ’n outo-etnografiese perspektief ondersoek word: “In die ou tyd, as iemand besluit het om ’n loopbaan in die uitvoerende kunste te volg, het sy hele familie vir hom of haar begin bid” (56). Hierdie uitspraak is tekenend van die tradisionele en nasionalistiese Afrikaanse samelewing se skeptiese houding jeens die kunste, en sekerlik ook teenoor die letterkunde.

Die outobiograaf vertoon verder ’n outo-etnografiese ingesteldheid as hy verslag doen van sy blootstelling aan die Afrikaanse letterkunde as jeugdige. Hy merk byvoorbeeld op dat *Die Kinderbybel* sy “leesstof as kind” was, asook die digbundels van Totius en Toon van den Heever (20). Hy gaan later verder om sy literêre blootstelling aan skrywers op laerskool te vermeld, insluitende die werk van Eugène Marais, Topsy Smith, Cor Dirks, P.H. Nortjé, asook die *Sus en Daan is maats*-reeks (35).

Kombuis beskou sy kennismaking met die poësie van Breyten Breytenbach as een van die grootste vormende invloede op sowel sy persoonlike as literêre lewe. Dit is veral opmerklik dat die outeur klem lê op die verandering wat Breytenbach se werk op sy waardering en persepsie van die Afrikaanse letterkunde teweeg gebring het (51):

Breyten Breytenbach. Etienne die digter het my aan sy werk voorgestel. Dit was verbode om hierdie ou se boeke openlik te lees op skool. Ons het dit onder die bank gesit en deurblaai in die Afrikaans-klas terwyl 'n onderwyser genaamd Klaas Vakie voor in die klas gestaan en praat het oor Leipoldt en Van den Heever. Breyten het my heeltemal verstom. Niks van sy goed het gerym nie. Hy was gekant teen die Regering. Hy't in Parys gewoon. Hy was met 'n Viëtnamese vrou getroud (in die Regering se oë 'n meid). Hy was 'n *Boeddhis*, for fuck's sake! Maar, belangrikste van alles: hy het pragtige gedigte in Afrikaans geskryf. Die *mooiste* goed wat ek nog *ooit* gelees het. (oorspronklike kursivering)

Die impak wat Breytenbach se poësie op die jong Kombuis het, moet ook vanuit 'n outo-etnografiese perspektief beskou word, aangesien dit nie slegs spreek van die ontvangs van Afrikaanse kulturele produkte deur Kombuis as 'n individu nie, maar ook van sy generasie. Hierdie beskrywing kry 'n verdere outo-etnografiese inslag as Kombuis se verbintenis met die Afrikaanse skrywer Etienne van Heerden oorweeg word. Só beskou, bied die opmerking hierbo ook 'n binnestandersblik op die vormingsinvloede van tydgenootlike Afrikaanse skrywers. Kombuis as binnestander is dus in 'n posisie om verslag te doen oor ander literêre figure. Een so voorbeeld is Karel Schoeman, oor wie hy soos volg kommentaar lewer: “Volgens ingeligte bronne is Karel Schoeman anyway altyd in 'n slegte bui” (138).

Kombuis se eie literêre werk word reeds vroeg in *Seks & drugs & boeremusiek* as 'n kerntema vooropgeplaas. Die outeur plaas byvoorbeeld die skryf van sy outobiografie in historiese konteks as hy verklaar dat hy reeds in “die semiselfverheerlikende plakboek” *Somer 2* (1985) gepoog het om outobiografies te werk te gaan (3). Met hierdie benadering sluit hy aan by kritici soos Frey (1957:307–312), Coetzee (1985:194), Gallagher (2002:11) en Prado (2011:1) wat dui op die historiese verband tussen die outobiografie, en meer spesifiek die belydende outobiografie, en die roman (soos in afdeling 2.5 bespreek). Die outobiograaf sluit hier ook aan by J.M. Coetzee (1984:1) se argument dat alle verhalende tekste as 'n vorm van outobiografie beskou kan word. Hierdie outobiografiese poging van Kombuis word later verder gekoppel aan die belydende strewe na waarheid (18). Dit is opvallend dat Kombuis die opkoms van

die Suid-Afrikaanse outobiografie in 'n postapartheid Suid-Afrika opmerk, en die verskyning van sy eie outobiografiese teks in hierdie konteks plaas (3):

Gelukkig is ons letterkunde, “scuse the pun”, vol edele presedente. Nelson Mandela het dit gedoen. P.W. Botha het dit gedoen. Francois Pienaar het dit natuurlik ook gedoen. Ian Fraser het dit gedoen, en Mark Behr. Blykbaar is Max du Preez besig met ene. Om nie te praat van Frik du Preez, Frank McCourt en al die ander nie. Selfs die mees verfynde en nederige geeste van ons tyd het al by geleentheid hul hande gewaag aan sulke wanpraktyke soos juis hierdie.

Kombuis plaas sy jeugdige liefde vir letterkunde en taal in die konteks van sy familie-agtergrond. Só beweer hy dat hy sy “liefde vir skryf” by sy grootouers gekry het en dat dit hulle was wat hom laat besef het dat “daar ... waarde [is] in die geskrewe woord” (28):

Die versameling ou Afrikaanse digbundels onder in ons boekrak was 'n geskenk van hulle. Direk en indirek het hulle aan my geïllustreer dat *Afrikaans 'n Groot, Goeie taal* is, en ek dink ek het, ironies genoeg, van hulle die vae idee gekry, hoewel ek as kind dit nie mooi kon verstaan nie, dat 'n skeppende omgang en woekering met die Taal dalk 'n oplossing kan bied vir die Verskriklike Dualisme waarvoor juis hulle ... verantwoordelik was en wat alle fasette van my lewe bedreig het.

Kombuis berig oor sy eie letterkundige skeppingsdrang in die sewentigerjare, as hy noem dat hy tussen 1974 en 1979 “soos 'n maniak geskryf het” (76). Die outeur beskryf sy intense skeppende skryfwerk tydens sy behandeling in Weskoppies op 'n soortgelyke wyse: “In toilette, saans in sy bed in die slaapsaal in die halfdonkerte, in 'n hoekie van die arbeidsterapiesaal, terwyl hy in die son op parkbanke rondsit in die tuin op die geel gras buite, sou André skryf, aanhoudend skryf en sodoende getrou bly aan die opdrag van sy oorlede oupa” (114).

Tydens die tagtigerjare verwerf Kombuis bekendheid as Afrikaanse digter en skrywer. Die outeur noem byvoorbeeld dat hy in die eerste maand van sy verblyf in Kaapstad sy eerste kortverhaal aan *Huisgenoot* verkoop het “vir regte geld!” (158). Die outeur bestempel dit wat hy die “Tagtiger-beweging” noem as 'n voorloper van die Voëlvry-beweging. (155). Hy beskou ook hierdie bewegings as kulturele revolusies in Afrikaans en vergelyk dit met die Afrikaanse Taalbewegings. Kombuis voer die argument dat die meeste van hierdie soort revolusies in twee fases afspeel, en dat dit gewoonlik die tweede fase is wat “langer onthou” word (155). Oor die geskiedkundige belang van sy

eie optekening van hierdie bewegings en sy rol daarin, laat Kombuis homself soos volg uit (155):

Om werklik perspektief op tagtig as 'n geheel te kry, moet 'n mens kennis neem van albei hierdie fases van ons kultuur.

Aangesien ek self aan die begin 'n seminale rol in beide die bewegings gespeel het, kan 'n mens dalk selfs redeneer dat die revolusie van tagtig nóg selfs vroeër begin het, naamlik in Weskoppies. Ek laat hierdie gedagte in julle midde terwyl ek voortgaan met my literêr-historiese relaas. (my kursivering)

Met hierdie uitspraak beklemtoon Kombuis eksplisiet die outo-etnografiese aard van sy herinneringe oor die literêre beweging wat as die Tagtigerbeweging bekendstaan. Kombuis se binnestanderstatus word veral beklemtoon deur sy bewering dat die aard van hierdie beweging vormend beïnvloed is deur sy eie persoonlike ervarings.

Hy kontekstualiseer sy “literêr-historiese relaas” met verwysing na die wyse waarop hy in hierdie stadium met taal omgegaan het as sosiale en kulturele identiteitsmerker (160). Hy beweer dat sy woordeskat en verwysingsraamwerk “dikwels onbegryplik [was] vir mense wie se kennis beperk was tot 'n Honneursgraad of twee” (160). Hy skryf dan ook dat hy onbewustelik “baie woorde en gesegdes gebruik wat hulle nie geken het nie, doodeenvoudige goed wat nou al gevestig is in die volksmond maar wat nuut was vir daardie tyd, soos ‘ek tune jou’, ‘ek scheme’, ‘like’, ‘ek sê’, ensovoorts” (160). Met hierdie opmerking lewer Kombuis kommentaar op die veranderende taalgebruik in Afrikaans. Hierdie beklemtoning van verskillende soorte Afrikaans eggo Van Niekerk (aangehaal in Pereira (2010:67) se standpunt dat daar kulturele verskille tussen Afrikaners bestaan, en dat hierdie kulturele verskille manifesteer in die verskillende variëteite van Afrikaans.

Kombuis beklemtoon die kernposisie wat Etienne van Heerden in die Tagtigerbeweging bekleed het, en voer aan dat dit hierdie skrywer was wat hom blootgestel het aan tydgenootlike skrywers tydens sy verblyf in die Kaap na sy ontslag uit Weskoppies: “[H]y het hard probeer om intellektuele inhoud aan my rehabilitasie te gee deur my telkens saam te nooi na literêre byeenkomste wat hy georganiseer het” (160–161). Die skrywers waarna Kombuis hier verwys, het die literêre tydskrif *Graffier* uitgegee en het bekendgestaan as Die Kaapse Groep (161). Dit is opvallend dat die outeur met sy herinneringe oor sy betrokkenheid by Die Kaapse Groep 'n belydende en

apologetiese werkswyse ten toon stel: “[T]en slotte was daar soveel chaos en misverstande tussen myself en Die Kaapse Groep dat ek ’n tipe dekonstruksie op die hele situasie moes toepas en myself uit die voete maak.” Kombuis noem vervolgens ’n lys individuele lede van hierdie groep wat hy “met groot deernis” onthou. Die manier waarop die outeur hierdie individue direk aanspreek, getuig op ’n prominente wyse van die aspekte van belydenis en apologie, hier in ’n persoonlike sin. Hy maak byvoorbeeld die volgende stelling aan ene “Willie”: “Ten spyte van alles wat ek later in ’n onbesonne oomblik vir jou en jou vrou gesê het, sal ek altyd hoë agting vir julle hê” en aan Etienne van Heerden self skryf hy: “Ons vriendskap het al erger fokops as dié een oorleef, so what” (161).

Later lewer Kombuis soos volg kommentaar op die Tagtigerbeweging, sowel as hul ontvangs onder verskillende dele van die samelewing (180–181):

Ons het meer gelyk as wat ons was. Die pers het ons as ’n verskynsel begin waarneem, maar in werklikheid was ons ’n Gideonsbende ... Ons, die groep, die nuwe sosiale verskynsel, was die raaisel. Vir die Establishment was ons die verpersoonliking van onwelkome maar onafwendbare verandering. Vir die links-gesinde akademici ... was ons ’n debatspunt, ’n curiosity.

Niemand het besef – later ook nie ekself nie – dat dit alles eintlik ’n kolossale klomp bullshit was nie.

Die literêr-historiese beskrywing in *Seks & drugs & boeremusiek* staan veral voorop in die hoofstuk “Perskor se rol in die struggle” (163–169). Kombuis (163) lei dié hoofstuk soos volg in: “Aangesien hierdie hoofstuk hoofsaaklik bedoel is vir nagraadse studente of professore soos Kannemeyer, gaan ek dit, vir hulle gemak, opdeel in hofies soos in ’n universiteitshandboek”. Hierdie hofies sluit in “Plaaslike musiek in die vroeë tagtigerjare”, “Die era van ‘little magazines’”, “Die rol van *Huisgenoot*”, “My persoonlike probleme en die effek daarvan op tradisionele uitgewers en die Engelse pers”, “Ons eerste publikasie in boekvorm” en “Ek steel Bartho Smit se girl (maar hy vergewe my)” (163–167).

In die afdeling “Die era van ‘little magazines’” (164–165) beskryf Kombuis sy eie literêre werk en bydrae tot hierdie tydskrifte:

Die somtotaal van my literêre prestasies tot in daardie stadium was ’n vreeslik obsene kortverhaal ... in ’n baie obskure tydskrif (*Donga*) en twee stukkies

skryfwerk in *Graffier* ... Ander “little magazines” wat in die loop van tagtig ’n rol sou speel in die alternatiewe kultuur, was *Kabelkarnimfe* (deur Johan van Wyk se Groep in Boksburg), *Taaldoos* (Dan Roodt en Karen Konsentrasiekamp), *Die Tagtiger* (my eie poging waarvan ek in die volgende hoofstuk meer vertel), *Spadu* (Avril Beukes) en *Stet* (deur individuele lede van die Afrikaans-departement by Wits, in die besonder Gerrit Olivier).

Kombuis wys ook later daarop dat hy die redakteur was van die tydskrif *Ons Klyntji* (241). Hy beklemtoon die rol van *Huisgenoot* in die ontwikkeling van sy eie skrywersloopbaan, maar ook die aansien en status van hierdie tydskrif in sy samelewing. Kombuis laat hom soos volg uit hieroor: “Die enigste ding wat vir my in 1980 regtig belangrik was, was die feit dat ek eindelijk my voet in die deur gekry het by *Huisgenoot*. Dit was vir my ’n moerse thrill. My ouma – die een met die whisky-probleem – was ’n kranige *Huisgenoot*-leser vir dekades lank, so ook my ma en ek” (165). Kombuis se insigte in die werkinge van hierdie tydskrif as huishoudelike instelling, veral ten opsigte van die Afrikaanse letterkunde, bied ’n blik op die verskille tussen die ontvangs van literatuur deur die breër publiek en literatuur soos deur akademici benader.

Die outeur se beskrywing van die vrystelling van die “boekie” *Brekfis met vier* (1981) is van literêr-historiese belang (167). Met hierdie publikasie het Etienne van Heerden gepoog om “van die jonger, ongepubliseerde talent” bekend te stel aan die breër publiek. Hierdie skrywers sou uiteindelik Kombuis, Van Heerden, Daniël Hugo en Peter Snyders insluit.

Die outobiograaf se beskrywing van die verskyning en ontvangs van *Brekfis met vier* bied verder insigte in die literêre landskap van Afrikaans in die tagtigerjare, spesifiek met betrekking tot die Afrikaanse Skrywersgilde, aangesien hierdie teks bekendgestel is met ’n skemerkelkiefunksie tydens die Gilde se Beraad te Gordonsbaai (167). Met die optekening van hierdie gebeurtenis skep Kombuis veral ’n persoonlik gekleurde en intieme beeld van die invloedryke Afrikaanse skrywer en dramaturg Bartho Smit. Ander figure waarmee Kombuis by hierdie beraad kennis gemaak het, sluit in Ralph Rabie (later Johannes Kerkorrel), Etienne Leroux, Dan Roodt, Chris Pretorius, Theunis Engelbrecht, André P. Brink en Jan Rabie. Dit is insiggewend dat Kombuis hier dui op die “vicious politieke meningsverskille” tussen Rabie en Brink en hul “lang ernstige

debatte” daaroor (168). Op hierdie wyse word die politieke oortuigings van verskillende gevestigde en invloedryke literêre figure verken.

Dit moet hier genoem word dat Kombuis se binnestanderstatus in die Afrikaanse literêre gemeenskap nie noodwendig geïnterpreteer moet word as aanduidend van enige vereenselwiging met die Afrikaanse literêre *establishment* nie. Tog is dit duidelik dat die outeur in ’n posisie was waar noue kontak met hierdie establishment moontlik was, en dat hy self ’n prominente binnestanderfiguur was in van die “klein literêre strominge” in hierdie tydperk (163). Op hierdie manier sluit Kombuis se outo-etnografiese relaas aan by Ruggiu (2013:13) se benadering tot egodokumente. Ruggiu beweer dat egodokumente gebruik kan word om ’n geskiedenis te verskaf van sosiale identiteite van die skrywers en die groepe waarvan hulle deel uitmaak, maar dui gelyktydig daarop hierdie skrywers aan verskillende groepe kan behoort binne dieselfde gemeenskap (sien afdeling 2.3). Akai (2011:13) dui voorts daarop dat daar kulturele verskille kan bestaan tussen mense wat aan dieselfde groter “kultuur” behoort. Die bestudering van verskillende lewensgeskiedenis kan derhalwe bydra tot ’n meerstemmige etnografiese analise, soos deur Rasool (2004:20) voorgestel in verband met outobiografiese tekste in post-1994 Suid-Afrika (sien afdeling 2.5).

Dit is teen hierdie agtergrond wat Kombuis die publikasie van sy eerste digbundel, *Suburbia* (1982), beskryf. Die outeur beklemtoon die rol van spesifiek Bartho Smith as keurder by Perskor in die verskyning van hierdie bundel en beskryf die bundel as ’n “oulike digbundel met ’n vreeslike mooi omslag” (169). Die outeur beweer dat die inhoud van hierdie bundel bestaan het uit “presies dieselfde klompie gedigte” wat hy twee jaar vantevore na Perskor gestuur het, “en wat toe afgekeur is met die woorde: “Miskien moet jy liever net skryf vir selfterapie” (169). Die uiteindelijke publikasie van hierdie bundel word deur Kombuis toegeskryf aan die manier waarop “tye net verander” het. Met hierdie uitspraak koppel die outeur sy eie literêre werk en identiteit aan die sosiokulturele en -politieke dinamika van die samelewing.

Kombuis doen vervolgens verslag oor sy eie letterkundige werk, en merk op dat sy literêre loopbaan in die tagtigerjare “van krag tot krag” gegaan het na die publikasie van *Suburbia*. Hy noem dat daar “kort na mekaar” twee kortverhaalbundels, ’n digbundel en ’n “eksperimentele roman”, *Somer II* (1985), gepubliseer is (179).

Hy beskryf vervolgens die verskyning van *Suidpunt-jazz* (1989), sy laaste roman voor sy voltydse toetrede tot die musiekbedryf in die tagtigerjare. Dié teks word deur Kombuis beskou as sy “laaste groot opdrag vir ’n tradisionele Afrikaanse uitgewer”, waaraan hy vier jaar lank gewerk het. Die outeur is krities oor die literêre kwaliteit van hierdie roman, as hy skryf dat hy gevoel het asof hy “te veel wou sê in dieselfde boek. Dit wou sowel ’n science fiction-verhaal as ’n literêre eksperiment wees, en op die ou end was dit nie een van die twee nie” (198).

Die ondermynende register van Kombuis se skryfwerk, soos wat dit in *Seks & drugs & boeremusiek* asook ander tekste voorkom, weerspieël sy anargistiese beskouings, maar ook dié van sy tydgenote. Só benader, kan Kombuis se taalgebruik in sy hoedanigheid as skrywer gekoppel word aan die gebruik van satire as ’n medium waardeur sosiopolitieke en -kulturele verandering bepleit word (sien die bespreking van Voëlvryliedere in afdeling 6.2.4 hierbo).

Die beskrywing van die resepsie van die toneelstuk *Piekniek by Dingaan* (1988) bied ’n literêr-historiese insig in die Afrikaanse teater van die tydperk (217). Kombuis, tesame met Johannes Kerkorrel en ander kunstenaars, het hierdie teks in die tagtigerjare tydens die Voëlvrybeweging geskryf (sien afdeling 6.2.4):

Tussen al die getoerdery en die drugs en alles deur het ek en hy jou wrintiewaar ook nog tyd gevind om saam met Gerrit Schoonhoven, Marthinus Basson, Nataniël en ’n paar ander mense ’n toneelstuk te workshop vir Kruik. Die toneelstuk het ’n prys of twee gewen, daar was ’n paar betogings, en sekere mense in Kruik het hulle jobs verloor.

Die outeur se ruimer bespreking van *Piekniek by Dingaan* soos verwoord in die tweede volume van sy outobiografie, *Die tyd van die Kombi's* (2009) word in meer besonderhede in afdeling 7.2.5 verken.

6.2.6 Afrika en die “paraferalia van moderne suburbia”: Plek as outo-etnografiese merker

Net soos in die outobiografiese tekste van Elsa Joubert en André P. Brink speel plek en plekgebondenheid ’n belangrike rol in *Seks & drugs & boeremusiek*. Denzin (2003) en Mazumdar en Mazumdar (1993) lê klem op plek as prominente kenmerke van die outo-etnografie. Dit is opvallend dat die outeur se begrip van Afrika reeds vroeg in sy outobiografie ter sprake kom. Kombuis noem byvoorbeeld dat hy as klein kind geglo

het dat die tuin in die agterplaas van sy grootouers se huis Afrika was (28). Die voorstedelike aard van die outeur se jeug kom ook onder die loep as hy die “paraferalia van moderne suburbia” soos volg beskryf: “gillende kinders, harde musiek, fietskettings wat wirr, honde wat blaf, roomyskarretjies wat klingel en wat nog alles” (36). Hierdie outobiografie kan dus gesien word as ’n voorbeeld van outo-etnografie soos deur Dorst (1989) gekonseptualiseer in sy studie *The Written Suburb* (sien afdeling 2.6). In hierdie tipe outo-etnografie is die outeur of skepper daarvan gemoeid met hoe die voorstede die inwoners se identiteit weerspieël.

Met Kombuis se verhuising as tiener van die Boland na Pretoria, kom plek as identiteitsmerker weer op die voorgrond (62). Die outeur skryf dat sy lewe tot op daardie tydstip afgespeel het “in die mikrokosmos van verskeie Bolandse dorpies”. Hy voer aan dat dit vir hom ’n skok was “om so ver van [sy] roots af te gaan woon soos Pretoria”. Die outeur beskryf dan hierdie ontwrigtende verhuising soos volg (62):

My sosiale lewe in Menlopark was heeltemal anders as in Stellenbosch. Dit sal die moeite loon om vir ’n oomblik by hierdie verskille stil te staan, want baie van hierdie tendense bestaan vandag nog; al verskil is dat vandag se skole veelrassig is, maar so what?

Pretoria, o, Pretoria. Hoë geboue wat flits in die son. Lowerryke strate vol jakarandas en reusagtige huise ... Net hier en daar die geheimsinnige flits van ’n ingetrekke Mercedes of BMW, die onnatuurlike blou van ’n semi-Olimpiese swembad, of ’n groepie swart vroue wat sit en klets op ’n sypaadjie in die warm son.

Kombuis se dokumentering van die plekke waar hy grootgeword het, getuig nie net van sy eie ervaring van hierdie plekke nie, maar spreek ook maatskaplike en sosiokulturele verskille aan. Die outeur se binnestanderstatus in hierdie verband maak daarvan ’n verteenwoordigende vorm van outo-etnografie binne die konteks van plek, plekgebondenheid en die konsep van tuiste. Dit is opvallend dat Kombuis in die beskrywing hierbo ook melding maak van ras en rasseverhoudinge op verskillende plekke. As die outeur melding maak van sy kennismaking met swart vrouewerkers, eggo hy Joubert en Brink se beskrywings van hul ervarings en jeugdige onkunde asook oningeligtheid oor swart mense (soos bespreek in afdelings 3.2.1, 4.2.2 en 6.2.2). Kombuis lê verder klem op hierdie ervaring van ras en plek as hy skryf dat sy gesin se bruin huishulp, Kytie, vervang is “deur ’n massiewe aia, *moontlik* uit Midde-Afrika” (64;

my kursivering). Kombuis se oningeligtheid oor die bediende se herkoms suggereer 'n afsydige houding jeens hierdie vrou, en by implikasie swart mense, veral as sy beskrywings van 'n noue en intieme verhouding met Kytie in ag geneem word (21–22).

Kombuis (79-80) lewer soos volg kommentaar oor die lewenstyl in en aard van Pretoria en Johannesburg soos wat hy dit ervaar het as jong volwassene:

Ek het geweldig baie mense ontmoet in die skaduonderwêreld van Johannesburg en Pretoria. Hulle was nie almal ewe nice nie.

Party van hulle was downright mal. Hulle was deur die bank haastig, koorsagtig, paranoïes en kwaad vir hulle ouers.

...

Hierdie nagwandeling was my manier om 'n houvas op my wêreld te kry, om dinge te verstaan ... Ek het beland langs gonsende highways vol verblindende ligte, ek het myself verloor in die Heldeakker en op Kerkplein ... Die nagte in Pretoria was rusteloos.

Die nagte in Johannesburg was meer as rusteloos. Hulle was polsend van die lewe. Daar was soms rewolwerskote in die verte. Straatkatte het voor my uitgehardloop in donker stegies. Nagwagte het hulle hande staan en warm maak by vlamme konkas. Kinders het gebedel op trappe van geboue, of vas geslaap op stukke karton. In die klubs en kafees van Hillbrow het die naglewe nooit opgehou nie. Dit was by hierdie plekke dat ek ingegaan het, waar ek mense ontmoet het.

In die uittreksel hierbo koppel die outeur op 'n prominente wyse plekgebaseerde outo-etnografie aan ander sosiokulturele aspekte van die samelewing. Die vermelding van armoede en geweld as wesenskenmerke van dié twee Suid-Afrikaanse stede word opgeteken, maar ook gekoppel aan die inspirasie vir en skepping van literatuur.

Met Kombuis se terugkeer na Kaapstad kom plek en tuiste weer onder bespreking (159):

Dan was daar natuurlik die stemme van die bruin mense. Nooit voorheen het ek besef hoe erg ek dit gemis het nie. Hulle manier van praat, hulle no-nonsense siening van alles... Al hierdie dinge, al die menslike kontak en skoonheid en eenvoud om my, het daartoe bygedra dat die wonde wat ek in Pretoria en Johannesburg opgedoen het geleidelik begin toegroei en rofies kry het.

Stellenbosch word later ook beskryf in terme van die begrip van “tuiste” met sy verblyf daar in die vroeë tagtigerjare (172). Hy evalueer Stellenbosch as die naaste wat hy nog aan ’n “eie plek” gekom het, en voer verder aan dat hy ’n “homeboy van die dorp” was:

Ek was daar op kleuterskool, ek was daar as jeugdige krimineel, en ek was daar tydens my stormagtige puberteit. Ek het geweet ek hoort daar, of ek nou langs die rivier slaap of in ’n dubbelverdiepinghuis in dieselfde straat as D.J. Opperman bly. Niemand kon my verwikkelde verbintenis met hierdie besondere distrik in die Wynroete ontken nie.

Elke mens het ’n tuisdorp. Net soos elke mens ’n alma mater het. Hierdie twee goed hoef natuurlik nie dieselfde plek te wees nie.

Kalkbaai word later ook beskryf as ’n tipe tuiste ver weg “van die normale lewe soos ander mense dit in die stad beleef. Kalkbaai was ’n ander dimensie, ’n plek sonder kredietkaarte, die internet, of BMW’s” (245).

6.3 “DIE VLOEK VAN DUALISME”: BELYDENIS EN APOLOGIE IN SEKS & DRUGS & BOEREMUSIEK

Kombuis se bemoeienis met skuld, apologie en belydenis word deur verskeie kritici uitgelig, insluitende Daymond en Visagie (2012:712), wat Kombuis se teks bestempel as een van die Afrikaanse outobiografieë waarin daar meer opvallend belydend gehandel word. In hierdie verband is die soeke na waarheid as ’n kernelement van belydenis en apologie van kritieke belang. Só sluit die teks aan by Rutz et al. (2002) se benadering tot outobiografieë as antropologiese en outo-etnografiese bronne, en die gevolglike belang van eerlikheid en waarheid in hierdie tekste (sien afdeling 2.3). Olivier (2000:15) meen dit is “die eerlikheid waarmee daar vertel word” wat hierdie outobiografie suksesvol maak. Van Coller (2000:6) dui op Kombuis se “hekel aan valse waardes en fatsoenlikheid, die oppervlakkige lewenswysshede van blaaskake en ’n kultuur van diskriminasie”, maar beweer ook dat Kombuis gekniehalter word deur “sy eie sondes”.

Redelinghuys (2000) beskou Kombuis se belydende en apologetiese werkswyse as ’n outo-etnografiese handeling wanneer hy die boek se slotsom van selfvergifnis as “ons s’n” beskryf. Grundlingh (2000:11) sien in Kombuis se outobiografie ’n poging om vrede te maak met die verlede. Die volgende aanhaling van John Betjeman wat as motto vir ’n vroeë hoofstuk dien, beklemtoon ook Kombuis se bemoeienis met die ontbloting

van die waarheid: “History must not be written with bias, and both sides must be given, even if there is only one side” (21).

Kombuis se outobiografie word chronologies verdeel in verskillende periodes wat hy na verskillende kleure noem. Die sentraliteit van die tema van waarheid en die strewe daarna spreek daaruit dat die outeur die afdeling oor die “Swart Periode” soos volg inlei (47):

My Swart Periode is so genoem omdat ek na Die Waarheid gesoek het, maar dit nie gekry nie. Seksuele bevrediging – ja, wel soms (veral oor naweke). Geestelike verdieping – o, tonne daarvan. Maar nie Die Waarheid nie. Nooit, nooit Die Waarheid nie.

Die soeke na waarheid waarop Kombuis hierbo klem lê, kan vertolk word as ’n bepaalde vorm van introspeksie. Die outeur vermeld dat hy besig is met “psigo-analise” as hy deur die dokumentering van sy herinneringe poog om uit te vind waarom hy, in weerwil van sy “amper totale gebrek aan moraliteit of karakter, deesdae byna konstant in so ’n goeie bui is en of die moontlike oorsake daarvan in [sy] kinderjare en vroeë jeug lê” (49). Deur sy outobiografie as ’n vorm van psigoanalise te tipeer, sluit Kombuis aan by Ware (2013:248), wat lewensgeskiedskrywing beskou as ’n sielkundige verwerkingsproses (soos uitgelig in afdeling 2.4). In hierdie verband is die volgende aanmerking van Kombuis oor sy redes vir die weglating van die optekening van ’n selfmoordpoging opvallend (137):

Ek het ’n baie vae herinnering van ’n selfmoordpoging kort nadat ek deur Kentucky Fried Chicken afgedank is, maar dit mag hoorsê wees. Aangesien ek in hierdie boek *slegs die waarheid* wil praat of dan ten minste dinge wil skryf wat in totaliteit, direk of indirek tot *geestelike stigting* behoort te lei, sal ek die insident liefies weglaat. (my kursivering)

Die outeur se besluit om sekere gedeeltes van sy lewensverhaal weg te laat, sluit aan by Jacklin (2008:135) se argument dat daar by lewensgeskiedskrywing ’n sekere protokol (rakende onder meer morele bedoelings van ’n teks) bestaan, wat die produksie en vorm van hierdie tekste beïnvloed (sien afdeling 2.4). Smith (2010:24) wys op konflikte tussen die respek vir morele, sosiale en kulturele verpligtinge en die openbaring van volle waarheid wat neerslag vind in outobiografieë (soos in afdeling 2.5 bespreek). Dit val op dat die outeur in hierdie aanhaling ’n eksplisiete verband trek tussen die waarheid en eerlikheid en “geestelike stigting”. Só word daar aangesluit by

teoretiese uitsprake oor die verband tussen die verklaring van waarheid in 'n belydende of apologetiese sin en geestelike welvaart, soos te sien in die uitsprake van Gibbons (2004:vi) waarin hy die oorvleueling van psigoanalitiese terapie en belydende lewensgeskiedskrywing sien.

Kombuis fokus op sy soeke na waarheid in 'n geestelike sin in die gedeelte van sy outobiografie wat handeloor sy jare as jong man, pas ontslaan uit die Weermag (73–96). In die inleiding van hierdie gedeelte plaas die outeur die soeke na waarheid teen die agtergrond van die jong kunstenaar en skrywer se plek in die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse gemeenskap (73):

Elke kunstenaar gaan seker vroeg in sy lewe deur 'n tyd van onsekerheid. As gewone mense in hul jeug oorval word deur *geloofsvertwyfeling* en *eksistensiële ang*s, hoeveel te meer die jong skrywer? En hoeveel te meer *wanneer die samelewing waarin die jong skrywer hom bevind 'n samelewing op soek na nuwe simbole en metafore is?*

Die soektog na Die Waarheid sou my neem verby die *Woord van God* en die woorde van *letterkunde* tot in die hel self. (my kursivering)

Weereens is dit opvallend dat Kombuis in hierdie uitspraak op tipies outo-etnografiese wyse sy eie, persoonlike soeke na geestelike waarheid koppel aan die breër gemeenskap waarvan hy deel is. Angs as kenmerk van belydende tekste word hier ook vooropgestel, 'n aspek van belydenis wat deur Hayes (2008:17) beklemtoon word, en in afdeling 2.6 bespreek is. Verder word outo-etnografiese merkers en sosiokulturele sake soos religie en literatuur hierby betrek. Hierdie benadering tot die apologetiese en belydende aspekte van sy outo-etnografie word verder duidelik uit Kombuis se beskrywing van sy betrokkenheid by die Voëlvrybeweging, waarin hy die leser eksplisiet betrek by 'n bepaalde vorm van oordeel (97):

Al wat ek gesoek het, was rus vir my siel. In plaas daarvan het ek gekry: tienduisende jillende fans, 'n career in rock 'n roll, ten minste een politieke revolusie, etlike motorongelukke, episodes van inhegtenisname, en lang tydperke van kreatiewe en ander chaos ... Maar hoe het dit alles begin? Hoe het die getygolf wat my lewe sou oorneem sy ontstaan gehad?

...

Lees eers hierdie afdeling – die vertelling van my Donkerswart Periode – *voor jy 'n oordeel fel.* [sic] (my kursivering)

Kombuis skenk reeds in die openingstonele van sy outobiografie aandag aan die spanning tussen die binêre opposisies van goed en boos in die Afrikanersamelewing (22). Hy beweer dat sy eerste kennismaking met “die dualisme wat destyds so inherent was aan die Afrikaner-psige” reeds op kleuterskool plaasgevind het. Hy gaan voort om hierdie dualisme soos volg te verklaar (22-23):

Die Afrikaners van die vroeë en middel twintigste eeu het ’n unieke oplossing gevind vir die probleme waarmee hulle geworstel het as ontlukende nasie in donker Afrika. Hulle het besluit dat alles in die menslike ervaring in twee kampe verdeel kon word. Hulle het geglo dat Yin en Yang te alle tye apart van mekaar gehou moes word, anders is daar ’n helse chemiese ontploffing. Elke enkele onderafdeling van die totale menslike bestaan is dus opgedeel in twee aparte kolomme wat feitlik in die oneindigheid in gestrek het. Die opskrif van die een kolom was “GOED” en die opskrif van die tweede kolom was “BOOS”. Hier is ’n kort voorbeeld van hoe ’n deel van die kolom sou lyk:

GOED	BOOS
wit	swart
mense	meide en tuinboys
Liewe Jesus	Die Duiwel
gees	vlees
werk	vakansie
tee	koffie
liefde	seks
kerk	kroeg
Verwoerd	De Villiers Graaff
Mannetjies Roux	Don Clarke
Pat Boone	Beatles
die Bybel	<i>Kyk en Keur</i>
Ouma	Oupa

Kombuis bely later oor “die rigting van jeugmisdaad” waarin hy as laerskoolkind beweeg het (41). Alhoewel hierdie belydenis van ’n lys “misdade” waaraan hy homself “gereeld, en met groot leedvermaak” skuldig gemaak het moontlik triviaal en lighartig

voorkom, is dit tog aanduidend van die outeur se volgehoue belydende benadering (41–42):

Die oop- en toedraai van stopkrane in halfklaar geboude huise waarvan die sement nog nat was.

Die afbreek van Engelse dogtertjies se pophuise en boomskuilings.

Die simulاسie van etlike homo- en heteroseksuele akiwiteite met gewillige seuntjies en dogtertjies, maak nie saak wie nie.

Die bou van lewensgevaarlike foefieslaaids.

Wangedrag by Kinderkranspartytjies.

Die eet van lewende sywurms, in sommige gevalle *rooi geverfde* sywurms.

Die vernietiging van groot hoeveelhede natuurlike fauna en flora as gevolg van gevaarlike speletjies soos om jong bloekomboompies te probeer “perdry”, ensovoorts.

Die skryf van swak gespelde, anargistiese slagspreuke met behulp van swart teerkwaste op die pas geverfde wit mure van nuwe huise.

Die diefstal van soet seuntjies se plastiek-cowboy-mannetjies.

Die spot, terg en martel van bogenoemde seuntjies asook Engelse dogtertjies.

Dit word verder uit hierdie uitspraak duidelik dat alhoewel hierdie gedrag waaroor bely word, as tipiese jeuggedrag getipeer kan word (en daarom ook outo-etnografies spreek tot die sosiale leefwêreld van die jeugdige Kombuis), dit insiggewend is dat die outeur beweer dat hy reeds op hierdie ouderdom sy “basiese lewenswaardes finaal gevestig het” (42). Kombuis merk op dat die beoefening van hierdie waardes sy ouers “met ongemak gevul” het, veral soos dit neerslag gevind het in sy vriendskap met “die tuinboy en die klonkies van die squatterskamp”, asook die gesin se bruin huishulp, Kytie (42).

Die begrip van skuld en skuldgevoelens, soos uiteengesit deur Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010), is sterk onderliggend aan bekentenis (soos bespreek in afdeling 2.7). Kombuis plaas sy eie ervaring van sulke skuldgevoelens in die konteks van sy nasionalistiese opvoeding: “Ek het geweldige skuldgevoelens gehad oor doodnormale goed soos draadtrek en Bybellees (sê nou maar my vriende vind uit? Ek bedoel, dat ek die Bybel lees?)” (54).

Die volgende herinnering en veelseggende derdepersoonsbeskrywing van die outeur in verband met sy psigiatrisiese behandeling in Weskoppies kan beskou word as 'n eksplisiete vorm van apologie in verband met sy latere dwelmverslawing en al die skuldgevoelens wat daarmee gepaardgaan (115):

André du Toit, 'n jongman in sy vroeë twintigerjare wat *vrywillig* aansoek gedoen het vir sielkundige hulp, is *onder valse voorwendsels*, en sonder dat hy een maal behoorlik deur enige sielkundige ondersoek is, gestrip van 'n jaar van sy lewe, gelabel met 'n oorhaastige diagnose gemaak op grond van een enkele Rorschach-toets [sic] deur 'n psigiater wat hom 'n week daarna nie kon onthou nie, en toegesluit in 'n *staatsgefinansierde* kommune van aktiewe dwelmgebruikers, waar hy toe vir die heel eerste keer in sy lewe kennis gemaak het met die leefwêreld wat draai om die gebruik van dagga en ander mind-altering substances. Welcome to the subculture, en terwyl jy hier is, hoef jy nie te werk nie, ons voer jou. Nie net kos nie, maar ook inspuitings wat jou weerstand sal verswak. (my kursivering)

In die apologetiese uitspraak hierbo trek Kombuis 'n verband tussen die skuld wat hy voel as gevolg van sy dwelmmisbruik, maar plaas dit in die konteks van invloede en magte buite sy beheer. Dus moet hierdie uitlating gesien word as 'n apologie, terwyl die outeur terselfdertyd belydend te werk gaan in ander teksgedeeltes. Kombuis bevestig verder self dat hierdie uitspraak 'n "aantying" is (115). Net soos die outeur se belydenis oor wandade, en meer spesifiek sy verslagdoening hieroor, gekoppel word aan die soeke na en onthulling van die waarheid, word die outeur se beskuldigings op 'n soortgelyke wyse gesien as 'n verklaring van opregtheid: "Maar niemand sal 'n hofsaak kan wen teen André oor bogenoemde paragraaf nie. Want dis ongelukkig waar" (115). Verder is dit opmerklik dat Kombuis hierdie apologie en beskuldiging plaas in die konteks van regspleging, aangesien belydenis en apologie oorsprong ten sterkste gekoppel kan word en geregtigheid (Gallagher 2002:3).

Die outobiograaf verskaf verder 'n insiggewende oorweging oor die verhouding tussen psigiese angs en samelewingsinvloede, wanneer hy wonder of kranksinnigheid relatief is, aangesien gesondheid beskou kan word as 'n relatiewe begrip (132): "Is daar dan nooit 'n escape uit hierdie roller coaster ride *tussen goed en kwaad* nie? Is die mens vir altyd *gedoem om vir altyd 'n slagoffer van sy behavioristiese gene te wees, 'n gevangene van die toevallighede wat almal bedreig?*" (my kursivering).

Kombuis berig oor die fase toe hy besluit het om sy dwelmmisbruik te staak (243). Hy beskryf sy volgehoue dwelmmisbruik as “kompleks” en verklaar dat ’n mate van introspeksie, ’n tipe “geestelike sonar” nodig is om die probleem aan te spreek en te verduidelik (243).

Die volgende aanhaling plaas skuld teen die agtergrond van die individu se gebondenheid aan sy samelewing en gemeenskap, veral ten opsigte van die begrip van patriargale en manlike skuld (147):

Dis nie net ons, die mans, wat te blameer is nie. *Op die leë, woeste landskap van die Afrikaner se verbrokkelende gesinslewe is daar baie skuldige partye.* Mens kan nie net Die Swart Weduwee blameer nie. Mens kan nie net my pa blameer, of my ma, of die dominee, of die skoolhoof, of Joey Haarhoff nie. Almal is skuldig. *Ek is skuldig, en jy is skuldig.* Ook Sonja Herholdt is skuldig (ek weet nie aan wat nie, maar ek is seker sy is skuldig, sy is immers ’n blondine, nè). Ultimately lê die skuld ook by ons voorouers, en die ouers voor hulle, tot jy by Adam en Eva uitkom. Te hel met julle, Ouma en Oupa. Fok julle, Paul Kruger en Ida Amper-van der Stel. Julle het ons versmoor met die verkeerde informasie, julle het ons spontaneïteit en ons jeug gesteel. Julle het ons menslikheid misken ter wille van julle verwronge, humorlose ideologieë. Aaaaarrggh!

Met hierdie uitspraak word dit weer duidelik dat introspeksie oor skuld gerig word op die Afrikanersamelewing en -kultuur as ’n geheel. Daarom kan hierdie introspeksie met goeie reg beskou word as ’n voorbeeld van kulturele introspeksie.

Kombuis se belydende optrede met die verklaring van skuld ten opsigte van sy interpersoonlike verhoudinge in 1988, “die jaar van die Groot Opfok”, is ’n voorbeeld van sy eerlike ontbloting van eie foute met die oog op ’n tipe boetedoening en selfkonstruksie binne ’n gemeenskap. Hierdie handeling word deur Gallagher (2002:17) beskou as ’n wesenskenmerk van belydenis in letterkunde. Die volgende opmerking van Kombuis is ’n toepaslike voorbeeld (185):

O, al die beskuldiginge, al die projeksies. Ek het *my eie foute* orals gesien in mense om my ... Daar is vermorste lewens daar buite – of moet ek sê daar binne? ... – en in party van hierdie vermorste lewens *het ek ’n aandeel gehad, dra ek skuld.* (my kursivering)

Die optekening van sy eie foute en falinge in die tagtigerjare tydens sy “oorstap” na die musiekbedryf is ’n verdere voorbeeld van ’n belydende introspektiewe handeling teen ’n kulturele agtergrond. Hier suggereer Kombuis dat hy nie “regtig so ’n groot held”

was nie, aangesien hy gedurig sy ouers genader het vir geld, asook meisies “soos vloerlappe” en as objekte vir sy “voyeuristiese begeerte” begin gebruik het (199). Hy skryf verder dat hy in hierdie tyd ’n “gesonde dosis tough love” nodig gehad het: “Maar niemand het dit vir my gegee nie, en ek het eenvoudig voortgegaan om die stomme Afrikaners se kultuur van ’n kant af op te fok” (199). Kombuis hou vol met sy belydende ingesteldheid en werkswyse in *Seks & drugs & boeremusiek* wanneer hy die volgende “ernstige kollektiewe apologie” opteken (279):

Ek wil net vir oulaas sê ek is vreeslik jammer vir almal wat ek seergemaak het, wie se kleingeld en leë bottels ek gesteel het, by wie ek gewoon het sonder om by te dra tot die huishouding of om koebaai te sê toe ek waai, vir al die ouers wie se kinders ek willens of wetens op die verkeerde pad mag gelei het deur middel van my slegte voorbeeld en verkeerde advies, vir al die kere toe ek mense sonder enige goeie rede uitgeskel het, afgeloer het, geïntimideer het, bloedneus geslaan het of gestalk het met herhalende onsamehangende dreig- of liefdesbriewe, almal wat ek soms met oordrewe woede blameer het vir dinge wat verkeerd geloop het in my kinderjare, almal by wie se vroue en girlfriends en sussies ek aangelê het en almal vir wie ek plegtige beloftes gemaak het en onmiddellik daarvan vergeet het.

Kombuis sluit dan ook sy outobiografie af met ’n opmerking oor sy soeke na die waarheid aangedryf deur die “Vloek van Dualisme” (292). Hy besef dat “die antwoord meer as net ’n negering van al die ou waardes sou wees. Die antwoord, die oplossing vir die siekte van Afrikanerskap, sou op die ou end nie ... in die ontkenning van Afrikaans wees nie, maar in die aanvaarding daarvan” (292–293). Hierdie voorbeeld dui op die manier waarop taal in apologie dien om verandering te bepleit in ’n sensitiewe sosiale situasie, soos wat Leem (2013:16) dit voorhou. Vervolgens verklaar Kombuis dat apartheid “verkeerd” en ’n “sonde” was, maar pleit op ’n belydende en apologetiese wyse vir ’n sekere soort aanvaarding van die geskiedenis, asook die samelewing en individue se rol daarin (293):

Wel, anyway, daar is nog moers baie om op trots te wees ... Ons kan ophou om onself so vreeslik uit te kak. Ons het lank genoeg skuldig gevoel ... Ons het vreeslike goed gedoen, jissus, sure, maar ons haal nog asem, ons is moerse sorry, en kyk: ONS IS NOG HIER!

Deur middel van hierdie gelyktydige belydende en apologetiese handeling, vertoon die teks die kenmerke van die outobiografie wat deur Moon (2009:137) en Whitlock

(2001:210) beklemtoon word, naamlik die spanning, oorvleueling van en aanvulling tussen apologie en belydenis.

6.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) deur Koos Kombuis bespreek as 'n vorm van outo-etnografie, met spesifieke fokus op die aspekte van apologie en belydenis. In afdeling 6.2 is die fokus geplaas op die teks as 'n voorbeeld van outo-etnografie wat handel oor verskillende sosiokulturele en -politieke aspekte van die Afrikanersamelewing. Hierdie aspekte sluit in die politiek, nasionalisme en rassesituasie van Suid-Afrika; godsdiens en religie; die Afrikanerfamilie en -gesin, asook patriargie en seksualiteit; Afrikaanse musiek; Afrikaanse letterkunde; en plek en plekgebondenheid as sosiokulturele kwessies. Die beskouing van hierdie aspekte as outo-etnografiese merkers van die Afrikanersamelewing word ondersteun deur uitsprake van Ferreira (2010:65) en Pienaar (2012:12-13).

In afdeling 6.2.1 is die politieke situasie in Suid-Afrika soos wat dit deur Kombuis beskryf word, nagevors. Daar is bevind dat die outobiograaf vanuit die staanspoor sy lewensverhaal plaas teen die agtergrond van die politieke werklikhede van sy samelewing. Die integrasie van die persoonlike met die politiese as wesenskenmerk van outo-etnografie, soos aangedui deur Ellis (2004), is dus gedemonstreer. Kombuis tipeer die politieke omstandighede van sy jeug as eng, onderdrukkend en nasionalisties, maar dui telkens daarop dat sy generasie bewus was van en 'n aktiewe rol gespeel het in die verandering van hierdie situasie. Die feit dat hy namens sy generasie skryf oor hul ervaring van die nasionalistiese bestel, is uitgelig as 'n outo-etnografiese handeling (vergelyk Knight 2011). Die outeur se beskrywing van sy persoonlike ontwikkeling teen die agtergrond van die ontwikkeling van sy samelewing se politieke bewussyn is só beklemtoon. In hierdie verband is daar verwys na uitsprake van Thakore (2010:15-16), Smith (2010:24) en Sayre (1988:6) wat daarop dui dat die outobiografie noodwendig die gemeenskaplike betrek by die beskrywing van die outeur se persoonlike en individuele ontwikkeling.

Die instelling van verpligte militêre diensplig en Kombuis se persoonlike ervaring hiervan is vervolgens bespreek. Daar is bevind dat die outeur dié ervaring as besonder

negatief ervaar het, en só aansluit by talle ander se ontnugtering met hierdie instelling, asook met die apartheidstaat as 'n geheel (sien Pienaar 2012). Hiermee saam is die outeur se onverkwiklike ervaring van ander staatsinstellings, naamlik die Weskoppies-Psigiatriese Hospitaal (waar Kombuis indertyd behandel is) en die staatsdiens (waar hy destyds in diens geneem is) ook verken.

Die rassistiese aard van die Afrikanersamelewing as uitvloeisel van die nasionalistiese bestel tydens Kombuis se jeug is vervolgens bespreek. Hier is daar veral klem gelê op sy persoonlike ervaring van en betoog teen hierdie rassisme. Daar is ook gefokus op die outeur se interrassige liefdesverhouding in die sewentigerjare, asook die openbare aard daarvan. Kombuis se betoog teen die staat se handhawing van gedwonge rassessekering en onregverdige magsverhoudinge, asook sy selfonthulling en blootstelling ten opsigte daarvan, is beskou as 'n belangrike kenmerk van lewensgeskiedskrywing (vergelyk Ware 2013:248). Outo-etnografie as meganisme om trauma as gevolg van rassisme, asook die invloed daarvan op die outeur en sy verhoudings te ondersoek, is ondersteun deur uitsprake van Bains (2007). Die openbare teenstand wat Kombuis ervaar het as gevolg van sy verhouding oor die kleurskeidslyn is ook voorgehou as tekenend van die Suid-Afrikaanse samelewing se houding teenoor rassekwessies.

Die demokratiese veranderinge in die Suid-Afrikaanse politieke bestel is vervolgens ondersoek. Daar is bevind dat hierdie veranderinge gepaardgaan met 'n bepaalde psigologiese ontnugtering by Kombuis self, asook by ander dele van die Suid-Afrikaanse samelewing. Die benadering van lewensgeskiedskrywing as 'n bepaalde verwerking van die sielkundige prosesse wat met die stryd om verandering saamhang, soos voorgehou deur Ware (2013:248), is by hierdie ondersoek betrek. Hiermee saam is Kombuis se ontgogeling met die huidige ANC-regering ook uitgelig en in verband gebring met 'n soortgelyke ontnugtering by Brink en Joubert.

In afdeling 6.2.2 is die godsdienstige en religieuse aard van die Afrikanersamelewing, soos wat dit deur Kombuis verwoord is, bespreek. Hier is die tradisionele verweefdheid van die nasionalistiese en godsdienstige aard van die Afrikanersamelewing in die apartheidsera beklemtoon en ondersteun deur uitsprake van Pienaar (2012:22) en Giliomee (1992:347). Die outeur se geleidelike ontnugtering

met die tradisionele calvinistiese godsdienstige instellings, spesifiek die NG Kerk, is vervolgens verken. Hierdie ontnugtering met die NG Kerk, asook die gelyktydige behoefte aan kerkverbondenheid, is ook in verband gebring met 'n soortgelyke verskynsel by Elsa Joubert.

In afdeling 6.2.3 is die patriargale aard van die Afrikanersamelewing soos wat Kombuis dit beskryf, ondersoek, asook die wyse waarop seksualiteit en geslagsverhoudinge deur die tradisionele Afrikanersamelewing beïnvloed is. Hier is bevind dat die outeur geslagsverhoudinge in die Afrikanersamelewing assosieer met 'n tipe tweeledigheid of dualiteit wat volgens hom ook ander aspekte van die Afrikanersamelewing kenmerk. Hy voer aan dat dit hierdie dualiteit is wat lei tot verwronge verhoudinge. Hy voer verder aan dat hierdie verwronge verhoudinge 'n gevolg is van 'n tipe psigose ten opsigte seksualiteit by sy generasie (onder sowel mans as vroue). Die outobiograaf bepleit vervolgens 'n verandering in die wyse waarop die Afrikanersamelewing as 'n geheel seksualiteit en geslagsverhoudinge beskou. In hierdie opsig sluit hy aan by Blake (2000:16) se formulering van die "outobigrafiese manifes" waarin daar namens 'n geslag gepraat word en waardeur gesag uitgedaag word. Kombuis se uitsprake oor die aard van geslagsverhoudinge in die Afrikanersamelewing word deurlopend in verband gebring met sy persoonlike verhoudinge, wat die outo-etnografiese aard van Kombuis se optekeninge illustreer. Verder is daar bevind dat hy belydend handel wanneer hy sy eie seksisme erken, maar ook apologeties te werk gaan wanneer hy die skynbare seksisme van die Voëlvrybeweging verdedig as 'n anargistiese werkswyse om regeringsgesag te ondermyn.

In afdeling 6.2.4 is musiek as sosiokulturele merker bespreek, met spesifieke fokus op Kombuis se betrokkenheid by die Voëlvrybeweging. Eerstens is die outeur se beskrywing van die musiek waaraan hy en sy tydgenote as jeugdige blootgestel is, verken as 'n vorm van sosiokulturele kommentaar. Hierna is die fokus vernou tot die ontwikkeling van Afrikaanse musiek as kulturele praktyk en produk. Daar is veral klem gelê op die opkoms van Afrikaanse popmusiek, aangedryf deur figure soos Anton Goosen, as voorganger van die Voëlvrybeweging, as sosiopolitiese en -kulturele verskynsel. In hierdie opsig is daar gesteun op uitsprake van Max du Preez, soos aangehaal deur Hopkins (2006:57). Vervolgens is die outeur se outo-etnografiese

binnestandersverslag van die Voëlvrybeweging en -toer bespreek deur te fokus op die politieke aard van hierdie beweging.

Die poging tot die ontmitologisering van die tradisionele beskouing van Afrikaner-identiteit deur die Voëlvrybeweging is vooropgestel en in verband gebring met uitsprake van Pienaar (2012) en Pereira (2010:7). Die beweging en Kombuis se eie bemoeienis met die Groot Trek en 'n herinterpretasie van hierdie historiese verskynsels is vergelyk met Elsa Joubert en André P. Brink se beskouings daarvan. Die satiriese, uitdagende en anargistiese aard van die Voëlvrybeweging se musiek, sowel as die ontvangs van hierdie musiek is beklemtoon as 'n metode waardeur 'n geleentheid geskep is vir jeugdiges in die tagtigerjare om 'n anti-apartheid en anti-establishment houding in te neem. Hierdie argument is onderskraag deur uitsprake van Pienaar (2012) en Gaeber (2003). Sodoende is die musiek van Voëlvry getipeer as 'n musikale merker, soos deur Byerly (2008:256) omskryf, waardeur sosiale en kulturele verandering bewerkstellig word en individuele en kollektiewe geheue beïnvloed word. Die outeur se eie beklemtoning van die subjektiewe aard van sy herinneringe aan die Voëlvrybeweging is in verband gebring met Nelson (2003:156) se bewering dat die relatiewe klem wat gelê word op die skrywende self in verskillende sosiale en kulturele kontekste afhang van die funksie en vorm van outobiografiese geheue.

Kombuis se begeerte om 'n nuwe identiteit te vestig na die afloop van die Voëlvrytoer (soos gemanifesteer in die gebruik van die verhoognaam Koos Kombuis in plaas van André Letoit) is gekoppel aan die verwerking van postkoloniale trauma en die konvergensie daarvan met politieke weerstand, wat deur Gibbons (2004:vi) geïdentifiseer is as 'n kenmerk van belydende lewensgeskiedskrywing. Kombuis se binnestandersbeskrywing van die Suid-Afrikaanse musiekbedryf is ook gekoppel aan belydenis, wanneer hy melding maak van die verweefdheid van die musiek- en dwelmindustry.

In afdeling 6.2.5 is die Afrikaanse letterkunde as outo-etnografiese betekenisdraer ondersoek. Die literêr-historiese waarde van Kombuis se outobiografie word deur Van Coller (2000:6) en De Ridder (2000:8) beklemtoon. In hierdie afdeling is daar eerstens gefokus op die outeur en sy generasie se literêre verwysingsraamwerk ten opsigte van

die tekste waaraan hulle blootgestel is as jeugdiges. Die vormende invloed van spesifiek Breyten Breytenbach op Kombuis en sy tydgenote is hier beklemtoon. Kombuis se betrokkenheid by die Tagtigerbeweging en verskeie literêre tydskrifte gedurende hierdie tydperk is vervolgens uitgewys. Die noue kontak tussen die outeur en gevestigde skrywers asook skrywersorganisasies is ook onder die loep geneem. Die aanvegbaarheid van Kombuis se binnestanderstatus in die literêre establishment, en dus ook sy vermoë om hier outo-etnografies verslag te doen, is toegelig met uitsprake van Ruggiu (2013:13) en Akai (2011:13). Hierdie teoretici voer aan dat lede van 'n groter groep gelyktydig ook kan deel uitmaak van kleiner groeperinge binne die groter groep. Sodoende kan die bestudering van Kombuis, as beweerde randfiguur, se outobiografie tesame met dié van meer gevestigde en erkende skrywers soos Joubert en Brink gesien word as hydraend tot 'n meerstemmige etnografiese analise, soos bepleit deur Rasool (2004:20).

Kombuis se beskrywing van sy eie literêre loopbaan is vervolgens bespreek. Daar is bevind dat Kombuis se relaas in hierdie verband ook kenmerke van outo-etnografie vertoon, aangesien die outeur deurlopend sy skryfwerk bespreek teen die agtergrond van die ontvangs daarvan by die publiek. Die ironiserende, satiriese en uitdagende register van Kombuis se taalgebruik is verken, en in verband gebring met die musiek van Voëlvry. Verder is Kombuis se aweregse taalgebruik gekoppel aan teoretiese uitsprake deur Van Niekerk (aangehaal in Pereira 2010:67), waarin die bestaan van kulturele verskille tussen Afrikaners erken word, en aangevoer word dat hierdie verskille dikwels neerslag vind in verskillende vorme van Afrikaans. Hierdie oorweging van verskillende variëteite van Afrikaans is as 'n outo-etnografiese handeling beskou.

In afdeling 6.2.6 is plek en plekgebondenheid, wat deur Denzin (2003) en Mazumdar en Mazumdar (1993) as belangrike aspekte van outo-etnografie beskou word, oorweeg. Daar is bevind dat Kombuis se beskrywing van verskillende dorpe en stede in 'n outo-etnografiese lig beskou kan word, aangesien hy deurlopend hierdie beskrywings koppel aan die sosiopolitieke werklikhede van sy samelewing, insluitende die ekonomie en heersende rassisme. Die outeur se bemoeienis met die voorstedelike aard van die plekke waar hy grootgeword het, is bestempel as kenmerkend van die outo-etnografie soos deur Dorst in *The written suburb* (1989) uiteengesit.

In afdeling 6.3 is die belydende en apologetiese aard van *Seks & drugs & boeremusiek* ondersoek. Die tipering van hierdie teks as 'n vorm van belydenis is ondersteun deur uitsprake van Daymond en Visagie (2012:712), wat Kombuis se outobiografie eksplisiet as 'n eksemplariese voorbeeld van 'n belydende outobiografie bestempel. Die outeur se poging tot eerlikheid in sy outobiografiese vertelling, soos deur Olivier (2000:15) uitgelig, is gekoppel aan Rutz et al. (2002) se beskouing van outobiografieë as antropologiese en outo-etnografiese bronnemateriaal, waarin eerlikheid en die soeke na waarheid beklemtoon word. Die outeur se poging tot totale eerlikheid en die soeke na waarheid, wat deur homself aan psigoanalise gekoppel word, sluit aan by Ware (2013:248) se beskouing van lewensgeskiedskrywing as 'n vorm van psigoanalise, asook Gibbons (2004:vi) se uitsprake waarin hy die wisselwerking tussen psigoanalitiese terapie en belydende lewensgeskiedskrywing naspeur. Kombuis se beklemtoning van die angs wat gepaardgaan met sy soeke na geestelike waarheid, sluit ook aan by Hayes (2008:17) se aanduiding daarvan dat angs 'n kenmerk is van belydenis.

Die outobiograaf se herhaalde skulderkenning met die oog op 'n tipe boetedoening is gekoppel aan teoretiese uitsprake deur Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010), waar skuld en skuldgevoelens as prominente onderliggende kenmerke van belydenis en apologie bestempel is. Kombuis se gelyktydige kontekstualisering van sy eie skuldgevoelens teen die agtergrond van samelewingsinvloede is beskou as 'n vorm van apologie, aangesien hy sy optrede verdedig as synde 'n gevolg van die onderdrukkende aard van die nasionalistiese samelewing waarin hy grootgeword het. Deur hierdie gelyktydige belydende en apologetiese handeling, verleen die outeur aan sy teks die kenmerke van die outobiografie wat deur Moon (2009:137) en Whitlock (2001:210) beklemtoon word, naamlik die spanning, oorvleueling van en aanvulling tussen apologie en belydenis. Verder is die outeur se selfondersoek ten opsigte van sy skuld en onskuld as kulturele introspeksie getipeer teen die agtergrond van sosiopolitiese en -kulturele realiteite van die samelewing waarvan hy deel uitmaak. Sy gevolgtrekking dat die oplossing van die dualistiese stryd van Afrikanerwaardes gesetel is in die aanvaarding van Afrikaans, eerder as die ontkenning daarvan, is uitgelig as 'n voorbeeld van die wyse waarop taal in apologie ingespan word om

verandering en ontwikkeling in 'n sensitiewe sosiale gemeenskap te bevorder, soos deur Leem (2013:16) geformuleer.

Met die bespreking van *Seks & drugs & boeremusiek* deur Koos Kombuis hierbo is daar gepoog om te bewys dat die konsep van outo-etnografie in 'n beduidende mate teoreties benut kan word om dié outobiografie as 'n kultureel introspektiewe teks te beskryf, waarin apologie en belydenis nie slegs gelewer word ten opsigte van individuele en persoonlike ervaring nie, maar ook in verband gebring word met die breër sosiale en kulturele groeperinge waarmee die outeur homself vereenselwig.

In hoofstuk 7 sal *Die tyd van die kombi's* (2009), die tweede volume van Kombuis se outobiografie, bespreek word. Soos wat reeds aangedui is, is die fokus van hierdie teks in 'n groot mate op die Voëlvrybeweging. Aangesien die outeur in hierdie teks sy indrukke en menings omtrent sekere sake wat reeds in hoofstuk 6 verken is (insluitende die politieke werklikhede in Suid-Afrika en die aard en impak van die Voëlvrybeweging en -toer), grondig hersien en verruim het, word hierdie teks in 'n aparte hoofstuk bespreek. Op hierdie wyse word daar aangesluit by Fullbrook en Rublack (2010:271) asook Gilligan en Brown (aangehaal in Fullbrook & Rublack 2010: 271) se argumente dat die bestudering van *hersienings* van die narratief, asook veranderinge in die narratiewe posisie van egodokumente (soos uiteengesit in afdeling 2.3), die geskiedkundige interpretasie van hierdie bronne tot voordeel sal strek.

HOOFSTUK 7:

DIE TYD VAN DIE KOMBI'S: 'N PERSOONLIKE BLIK OP DIE AFRIKAANSE ROCK-REBELLIE (2009)

DEUR KOOS KOMBUIS

7.1 INLEIDING

Koos Kombuis se tweede outobiografie, *Die tyd van die Kombi's* (2009), kan gesien word as 'n vervolg op en aanvulling van *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) (De Jager 2010:187–188; Bezuidenhout 2009). In hierdie teks word oorwegend gefokus op die gebeure tydens die Voëlvrytoer en in besonderhede verslag gedoen oor die Voëlvrybeweging, waarvan Kombuis, Johannes Kerkorrel, James Phillips en Michael Green onder andere deel was. Daar is ook 'n blik op die tydperk direk na die Voëlvrytoer.

Soos wat in die vorige hoofstuk genoem is, sentreer die outo-etnografiese inhoud van hierdie teks rondom die sosiokulturele en -politieke gegewens rakende die Voëlvrybeweging. Veral die politieke kommentaar wat die boek bevat, kom in die kritiek op die werk onder die loep. Alhoewel hierdie kommentaar grootliks rondom die tydperk van die Voëlvrybeweging sentreer, kom die huidige politieke bestel ook onder die soeklig. Ander sosiokulturele aspekte wat in hierdie teks op 'n outo-etnografiese wyse benader word, sluit in patriargie, godsdiens, musiek, toneel, letterkunde en plekgebondenheid. Dit is dan ook teen die agtergrond van hierdie aspekte wat apologie en belydenis ter sprake kom.

7.2 “DIE MENSE WAT MY FAMILIE ONTWERP EN GESPONSOR HET”: OUTO-ETNOGRAFIE IN *DIE TYD VAN DIE KOMBI'S*

Dit is duidelik dat die sosiokulturele en -politieke aard van Kombuis se eerste outobiografie in *Die tyd van die Kombi's* voortgesit word. Daar kan dus aangevoer word dat hierdie teks ook 'n voorbeeld van outo-etnografie is, omdat 'n spesifieke tydperk

van sosiokulturele en -politieke belang hier vanuit 'n outobiografiese perspektief aan die orde is, soos blyk uit die aanhaling wat dien as opskrif van afdeling 7.2: “die mense wat my familie ontwerp en gesponsor het” (38).

Die tipologiese plasing van *Die tyd van die Kombi's* as 'n outo-etnografie word reeds genoodsaak deur die teks se subtitel: “'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie”. Die argument kan gevoer word dat hierdie teks die beste voorbeeld is van literêreiefiksie, aangesien die fokus hier meer spesifiek op 'n historiese sosio-kulturele gebeurtenis en tydperk is, eerder as op die lewensverhaal van die outeur. Tog word die teks ook op die buiteblad tipeer as Kombuis se tweede “outobiografie”. Daar is in hierdie skrywe 'n komplekse “counterpointing” van geskiedenis en die letterkunde – hier in die gevestigde literêre vorm van die outobiografie – wat volgens Weber (1980:2) die kernaspek van literêreiefiksie is. *Die tyd van die Kombi's* se sterk historiese maar gelyktydige persoonlike fokus maak daarvan ook 'n voorbeeld van literêreiefiksie soos deur Alagic(2009) beredeneer, wat nie tussen hierdie teksvorm en die New Journalism onderskei nie. Die aktualiteit van literêreiefiksie wat deur Root en Steinberg (2007:2) beklemtoon word is dus ook duidelik vanuit die staanspoor te sien in Kombuis se outobiografie. Die dokumentêre basis van hierdie teks sluit ook aan by Lehtimäki (2005:1-2) se definisie van literêreiefiksie.

Die feit dat die outeur spesifiek aandui dat hy hier verslag doen oor 'n “rebellie” – 'n term wat geïnterpreteer kan word as 'n sosiopolitieke en -kulturele beweging – bevestig die aktuele en historiese fokus van hierdie teks. Tog word die outeur se binnestandersperspektief in sy verslag ook in die subtitel beklemtoon as hy die tweede volume van sy outobiografie tipeer as 'n “persoonlike blik” op hierdie beweging. As die belang van hierdie beweging, asook die samelewing se terugskouende persepsie op hierdie beweging in terme van kulturele identiteitsvorming oorweeg word, soos breedvoerig deur Pienaar (2012) bespreek, blyk die outo-etnografiese aard van hierdie teks reeds op die buiteblad.

Klem moet gelê word op die sosiale, kulturele en politieke aard van die beweging waarvan Kombuis 'n binnestandersverslag lewer, om die teks as 'n outo-etnografie te kan bestempel soos wat dit deur Ellis (2004:xix), Moon (2009:31), asook Daymond en Visagie (2012:717) gedefinieer word. By hierdie definisies is daar telkens 'n

beklemtoning van die wisselwerking tussen die voorstelling van 'n skrywende "self" en die sosiale, kulturele en politieke aspekte van die skrywers se samelewing. Dit is verder duidelik dat 'n herkonseptualisering van kulturele identiteit ter sprake is by 'n sosiale beweging soos Voëlvry. Soos wat Pienaar (2012:6) aandui, kan 'n beweging gedefinieer word as 'n groep individue wat 'n stel gedeelde politieke, sosiale en kulturele waardes bevorder. Eyerman en Jamison (1998:6) interpreteer sosiale bewegings as "central moments in the *reconstitution of culture*" (my kursivering). Verder argumenteer Eyerman en Jamison dat sosiale bewegings se merkwaardigheid verder strek as die politieke invloed daarvan in 'n spesifieke tydperk, en dat die konstruksie van kollektiewe identiteit daardeur beïnvloed word lank nadat die beweging ontbind het. Die konseptualisering van die outo-etnografie as 'n "modus van selfrepresentasie of self-vorming wat die afgrond tussen oorbrug tussen die outobiografiese 'self' en die outo-etnografiese 'kultuur'" (Moon 2009:31) is dus duidelik op *Die tyd van die Kombi's* van toepassing (sien afdeling 2.6).

7.2.1 "Kak en hare": Die politiek van Voëlvry

Die Struggle was – en is – meer as net die ANC wat opgestaan het teen apartheid. Die Struggle behels die ganse geboorte van ons land van vele kulture. Die verhaal van die Struggle, die totale geskiedenis, sou die verhaale insluit van die matrose wat skeurbuik gekry het op die skepe van die Vereenigde Oost-Indische Compagnie, van die eerste Vryburgers en ook die mense wat deur die Vryburgers onteien is, almal wat afgekak het aan beide kante in die talle grensoorloë, die leed van die Voortrekkers by Weenen en die leed van Dingaan se impi's by Bloedrivier, die suffering van die vrouens en kinders in konsentrasiekampe, die vernietiging van Sophiatown en die verlies van Distrik Ses, die afsterf van ons onwrikbare geloof in Calvyn, die herrangskik van prioriteite, die geboorte van sogenaamde demokrasie en die vuurdoop van die reënboognasie. Ja, dit alles was die Struggle. Kak en hare. En dis nog nie verby nie. Hiervan kan ek net 'n klein deeltjie vertel.

Koos Kombuis (2009:6)

Die teenstand teen die gevestigde apartheidsorde, soos opgeteken in *Die tyd van die Kombi's*, word op 'n outo-etnografiese wyse benader. Kombuis voer dan ook aan dat daar tydens sy jeug, en spesifiek in die jaar 1969 (wat deur die outeur as 'n kritieke draaipunt in die Suid-Afrikaanse samelewing beskou word) "nog nie amptelik iets soos

'n algemene Afrikaneropstand teen nasionalisme" bestaan het nie (30–31). Tog erken Kombuis, in verband met die Paryse Sestigters, dat "'n handjievol Afrikaanse skrywers en digters die regime bevraagteken" het, en dat die "vlammetjies van protes wat aangesteek is daar ver deur hierdie ontevrede ballinge" geleidelik sou "lei na 'n groter vuur van revolusie".

Coetzee (2013) merk op dat die Voëlvrybeweging in die tagtigerjare van kampus na kampus in Suid-Afrika getoer het om hul "progressive" boodskap van rassegelykheid te versprei. Die breedvoerige verkenning van die beweging deur Pat Hopkins in die boek *Voëlvry: The movement that rocked South Africa* (2006) plaas dan ook dié musiektoer binne die konteks van die Suid-Afrikaanse sosiokulturele geskiedenis, en spesifiek die politiek. De Jager (2010:188) maak weer melding van die "politiese lading waardeur die outeur in staat gestel word om deurlopend sosiopolitieke kommentaar" te lewer. Roux (2009) sien in hierdie outobiografie 'n "nostalgiese, effense siniese teruggryp na die skrywer se deelname aan die Voëlvry-toer". Die Voëlvrytoer self word ook dan gesien as 'n kulturele fenomeen. Painter (2010) argumenteer: "Voëlvry was, in sekere opsigte, meer as net 'n rock-toer; dit was 'n maatskaplike beweging." Louw (2009) stel dit soos volg: "Die Voëlvry-toer van 1989 het Suid-Afrika uit sy Calvinistiese rigor mortis geroek." In hierdie verband maak Louw ook die volgende uitlating:

Die hele land was aan die slaap, vasgevang in 'n *steriele apartheidsdroom*. Toe kom 'n klompie ongewaste daggakoppe, gesuip en bekots, pluk die matjie onder die totalitêre regime uit met hul anargistiese songs, en gooi 'n revolusie wat die land vandag nog laat steier ... Die land het gebrand; was bankrot. Maar hey, my china, daai was 'n side-show. In die centre van die universe was *Afrikanerdom se politiek-profetiese rockers*. (my kursivering)

Dit word dus duidelik dat Kombuis krities staan teenoor die gevestigde sosiokulturele status quo van die apartheidsera. Hierdie kritiek kom wel vanaf 'n intens persoonlike ervaring daarvan. So druk Kombuis sy jeugdige onbegrip vir die politieke, seksuele, godsdienstige en kulturele stand van die Afrikaner uit. Sy jeugherinneringe aan sy familie word afgewissel met sosiopolitieke kommentaar. Só sluit die outeur se outobiografiese relaas aan by Borich (2013) se beredenering van literêre niefiksie as 'n teksvorm waarin die outeur se perspektief op sy eie lewe gegee word teen die agtergrond van die wêreld waarin die skrywer homself bevind (sien afdeling 2.2). Hy onthou byvoorbeeld (25):

Terloops, ek het ure lank oorlog-oorlog gespeel met daardie plastiekmannetjies, min wetende dat dit 'n inleiding was tot die rass spanning wat toe al gedreig het om ons land te oorspoel. En oorspoel het dit toe al, daardie jaar in die Paarl, toe die bruines uit die lokasie een nag die dorp se hoofstraat binnestorm en chaos saai, skaars 'n honderd meter van ons sonnige en vriendelike huis in Olyvenstraat.

Later voer die outeur aan dat dit vir hom as jeugdige onverstaanbaar was dat Kytie, sy familie se bruin huishulp, “altyd agter moes sit in die Kombi”. Hier is daar dan ook 'n kontrastering van die wit voorstedelike samelewing met die bruin hostels “op die rand van die dorp” waar Kytie se familie gewoon het. Hierdie ruimte beskryf hy as 'n “wonderlike, raserige plek, vol kindertjies wat rondhardloop en ou mense wat krom-krom loop en bure wat kwetter en praat en lag en gesels”. As jong seun het die outeur “gewonder hoekom ons nie daar stop om te kuier met die bruin kindertjies nie” (26). Met die dokumentering van hierdie herinneringe word daar gepoog om 'n meer genuanseerde begrip by lesers te vestig ten opsigte van hoe die samelewing waarvan die outeur deel uitmaak, gereageer het op sosiale en politieke tendense – 'n kenmerk van lewensgeskiedskrywing wat tot stand kom as gevolg van 'n demokratiese impuls, soos deur Layden (2010:2) beklemtoon word (sien afdeling 2.4). Die outeur verken die kompleksiteit van gebeure en van aktuele sake. Hierdie verkenning word deur May (2005:1) beskou as 'n kernaspek van literêre niefiksie, soos bespreek in afdeling 2.2. Dit is ook duidelik dat Kombuis hier teen rassisme betoog, asook die oneweredige en onregverdige verspreiding en handhawing van bevoorregting en mag illustreer. Hierdie betoog word deur Ware (2013:248) beskou as 'n kernaspek van lewensgeskiedskrywing (soos bespreek in afdeling 2.4).

Hierdie jeugdige onbegrip vir die rassituasie in Suid-Afrika is dan ook tekenend van die outo-etnografiese werkwyse van die outeur. Die rassieskeiding waarvan daar melding gemaak word in die aanhalings hierbo word ook verder oorweeg (33–34) waar die outeur noem dat hy in 1954 gebore is, “ses jaar na die Nasionaliste aan bewind gekom het, en 'n paar jaar voor hulle die groepsgebiedwet sou implementeer wat op die ou end dosyne ou woonbuurte soos Distrik Ses sou vernietig”. Kombuis onthou dan ook dat daar in sy jeug “nog bruin families aan die onderpunt van Dorpstraat gewoon” het.

Die verwerping van die destydse apartheidsregering moet nie gesien word as 'n eensydige afkeer van alle wit Afrikaanse politici van hierdie tyd nie. Die outeur raak byvoorbeeld geïnspireer deur 'n besoek aan die Jan Smuts-museum (21). Jan Smuts word beskryf as die “eerste minister van Suid-Afrika net voordat die Natte per ongeluk die verkiesing gewen het in 1948”. Kombuis voer aan dat Smuts “die verkiesing verloor [het] omdat hy óf te stadig óf te haastig (niemand is seker watter een van die twee nie) was om politieke mag te gee aan die swart mense”. Kombuis se bewondering vir Jan Smuts is dan ook duidelik te sien in die volgende beskrywing (21): “Hy het ook filosofiese boeke geskryf oor 'n teorie met die naam holisme en was betrokke by die stigting van die Verenigde Volke! 'n Uitsonderlike man. 'n Oorlogsveteraan. 'n Volksheld. Net jammer hy't nooit leer kitaar speel nie.” Met hierdie heroorweging van die invloed van 'n geskiedkundige Afrikanerfiguur, word daar weer gepoog om tradisionele oortuiginge ten opsigte van Afrikanergeskiedenis te ontmitologiseer, soos aangedui in verband met *Seks & drugs & boeremusiek* in afdeling 6.2.4, en onderbou deur opmerkings van Pienaar (2012) en Pereira (2010:7).

Alhoewel *Die tyd van die Kombi's* gesien kan word as die optekening van 'n anti-apartheidsbeweging, is daar ook telkens sprake van 'n sekere ontnugtering met die huidige politieke orde, en dan meer spesifiek die plek van die Afrikaner binne hierdie orde. Veral die konsep van anargie geniet oorweging. Kombuis voer aan dat die woord anargie 'n “mooi woord” was, maar dat hy dit nou vrees (67–68). Hiervoor gee hy die volgende rede: “Omdat ek 'n Afrikaner is, en in Afrika woon, is ek nou terdeë bewus van die voortdurende moontlikheid van anargie.” Hy gaan verder en beweer dat Suid-Afrika alreeds “deels anargisties is: regters word gevang vir dronkbestuur, verkragters word vrygelaat op parool, korrupsie is aan die orde van die dag, hospitale stort in duie, en in die stede is daar angs en chaos op elke straathoek”. Tog erken Kombuis dat die die samelewing van sy jeug ook anargisties was (68):

Die wêreld wat aan my en my geslag geboorte geskenk het, was waarskynlik net so anargisties, maar dit was 'n ander soort anargie. Die chaos is weggesteek, onder die mat ingevee, beperk tot die grens en die townships, en die pers het die meeste verswyg. Ons het grootgeword in 'n rigiede, ordelike sisteem van loon en straf ... Die anargie wat ek en my vriende bedryf het ... die totale anargie van my alledaagse lewe van daardie tyd – was anders as die witboordjie-anargie van die dominees en die Broederbonders, en dit was ook anders as die leef-en-laai-leef-luilekkerland-anargie van die nuwe era.

In verband met globalisering wonder Kombuis: “wéét die gemiddelde ANC-politikus enigsins van hierdie algemene twintigste- en een-en-twintigste-eeu tendens? So baie van hul uitsprake verraaï ’n totale onkunde van selfs die basiese jargon van die nuwe bewussyn dat ek wonder waar en hoe hulle die bus gemis het” (37). Uit hierdie stelling word dit duidelik dat die huidige ANC-regering gekritiseer word omdat hulle nie globalisering aangryp of begryp nie.

Kombuis kritiseer ook die vergrype van die polisie van die ANC-regering. Hier fokus hy veral op polisiebrutaliteit tydens ’n klopjag op die klub Bohemia, “dieselfde plek wat vroeër in 2008 internasionale roem verwerf het toe die polisie een aand uit die bloute, sonder ooglopende rede of provokasie, ’n besonder brutale klopjag daar uitgevoer het” (125–126). Kombuis argumenteer dat die polisie “buitengewoon aggressief [was] teenoor die studente in die kroeg. Mense is rondgeskud en geslaan, meisies is betas deur mans in uniform, en die algehele effek was meer dié van ’n bendeoorlog as ’n beplande polisiemanoeuvre.” Hy poneer ook dat “hierdie insident nie die eerste of enigste voorval van polisiebrutaliteit in die Nuwe Suid-Afrika was nie”, maar dat dit “die eerste [was] wat soveel aandag getrek het” en dat dit was “asof die bekendmaking van die videomateriaal mense bewus gemaak het van ’n kultuur van anargie wat besig was om pos te vat”. Hier word die huidige regering weer gekritiseer oor hul kriminele en korrupte gedrag. Kombuis haal ook ’n vers aan uit een van sy nuutste liedjies waarin hierdie ontugnugtering duidelik gemaak word:

Waar is Mandela as die skaduwees daal?
Waar is Mandela, en wie gaan betaal?
Waar is die reënboog, waar is die glorie?
Is die Nuwe Suid-Afrika net nog ’n storie?

Op hierdie manier sluit Kombuis dan ook aan by ander publieke figure wat ontnugter is met die nuwe sosiopolitieke en -kulturele orde in Suid-Afrika (Brümmer 2009:8; De Kock 2009:5; Smith, G. 2009:23; Gaum 2009:29; Gaylard 2009:9; Meiring 2009:4; Roodt 2009:249; Smith, T. 2009:12). In hoofstuk 5 van hierdie studie is reeds melding gemaak van André P. Brink se reaksie op die negatiewe aspekte van die nuwe politieke bedeling in Suid-Afrika, en net soos Kombuis was Brink ’n kritiese teenstander van apartheid. Dit word dus duidelik dat hierdie reaksie teenoor die nuwe politieke bestel nie polities gemotiveerd is nie, maar dat dit gesien kan word as ’n algemene reaksie

onder Suid-Afrikaners, en dan meer spesifiek by wit Afrikaanssprekendes – soos by die twee outeurs wat hier genoem is. Daarom kan die outobiografiese optekening van hierdie ontevredenheid en ontnugtering gesien word as 'n outo-etnografiese handeling.

Kombuis maak dan ook die volgende stelling in verband met die destydse patriargale samelewing: “In retrospek: my familie was miskien oukei, maar die mense wat my familie ontwerp en gesponsor het, was niks lekker nie” (38). Hierdie kritiese, skeptiese houding teenoor die gevestigde orde moet nie net gesien word as die reaksie van die individu nie, maar ook as 'n algemene reaksie onder die groep waarmee die outeur identifiseer. Die leser het dus nie net te make met 'n unieke, eienaardige ervaring van die sosiokulturele realiteit van die Afrikaner nie, maar ook met 'n optekening van die reaksie van 'n generasie – dus 'n outo-etnografiese blik op die teenstand teen die apartheidsorde. Kombuis merk byvoorbeeld op: “In die vroeë tagtigs het 'n ongekeende rusteloosheid uitbreek onder die wit jeug van Kaapstad. Daar was skielik oral subversiewe kulturele aktiwiteite” (44). Oor die tagtigerjare voer hy aan dat die idealisme “dik geloop” het en dat dekadensie en moraliteit “mekaar se hande geneem” het. Hy “kon die reënboognasie sien kom in die weerkaatsing van die oliekolle op die teer. Alles was 'n feetjieland, die hele wêreld was ons oester” (45).

Die outobiograaf bevestig ook die argument dat sy relaas nie net die optekening is van die ervarings van die individu nie, maar dat dit 'n breër sosiokulturele houding innameweerspieël waneer hy die volgende stelling maak: “Julle moet verstaan hoe dit gevoel het om 'n jong blanke Suid-Afrikaner te wees in daardie tye. Dis al hoe mens ooit die ware aggressie en die diepte van ons haatgevoelens sal verstaan” (95). Later voer hy aan dat dit 'n “kwessie van 'n paar weke [was] voor ons konsert getransformeer het van 'n eksentrieke klein Afrikaanse ‘private party’ tot die grootste kulturele fenomeen van die jaar” (100). Dit is opmerklik dat Kombuis die Voëlvrybeweging self ook nie sien as 'n beweging of groep wat buite die sosiopolitieke orde van die tyd staan nie, maar beweer dat dit 'n natuurlike, normale reaksie was en verteenwoordigend van 'n algemene kulturele belewenis. Kombuis beweer (103):

[D]ie pers het ons “Alternatiewe Afrikaners” gedoop – dit was nie 'n etiket waarmee ons kon identifiseer nie; dit was veels te ingewikkeld.

“Hoe kan mense sê ons is ‘Alternatiewe Afrikaners’ as ons eintlik die enigste *normale* Afrikaners is?” het ek ’n joernalis van *De Kat* gevra. Sy’t my aangekyk asof ek mal is.

“Jy sê jy’s meer normaal as P.W. Botha?” vra sy toe. Dit was my beurt om te wonder of sý dalk mal was. Dit was tog voor die hand liggend. (oorspronklike kursivering)

Alhoewel die fokus in die teks ’n sterk politieke aard het (en die Voëlvrybeweging ook in die kritiek grootliks oorweeg word ten opsigte van die politiek), is daar ook duidelik ’n breër sosiokulturele aspek daaraan verbonde. Kombuis skryf (36): “By implikasie – en in die heel laaste instansie – was ons natuurlik ook teen apartheid, nie omdat ons politiek baie goed verstaan het nie (ons idees hieroor was bra naïef), maar omdat ons outomaties teen alles was waarvoor die ouer geslag gestaan het.” Later wys Kombuis ook daarop dat die politieke aard van die Voëlvrybeweging oorbeklemtoon word, en dat daar “baie wanindrukke oor die toer” bestaan (156).

Een van hierdie wanindrukke “is dat die Voëlvry-toer die NP-regering tot ’n val gebring het”. Kombuis bely hy “het self hierdie persepsie gepropageer, maar dis natuurlik nie waar nie”. Hy beweer verder dat die “NP-regering ... alreeds besig [was] om in duie te stort. Die Voëlvry-toer was dalk net een van die laaste strooitjies wat die kameel se rug help breek het, die klein klippie tussen die oë van die reus.” Hy beweer ook dat die regering tydens die Voëlvrybeweging “swart mense nog vir ’n paar jaar [kon] boelie, vir die buitewêreld kon hulle nog ’n rukkie lieg, maar hulle sou nooit heeltemal herstel van die skokkende feit dat hul eie kinders teen hulle in opstand gekom het nie”. Hier is weer ’n aanpassing van standpunte soos vroeër in *Seks & drugs & boeremusiek* geformuleer (soos in afdeling 6.2.4 bespreek).

Bezuidenhout (2009) beaam hierdie houdinginnames waar hy beweer dat die boek nie gesien moet word as ’n poging “om die impak van Voëlvry op die Suid-Afrikaanse politieke landskap te beoordeel nie”. Hy erken tog dat baie mense die Voëlvrybeweging beskou “as ’n politieke keerpunt onder Afrikaners” maar lê klem daarop dat ander weer voel dat dit “bloot saam met die tydsgees se stuiptrekkings geskop” het, want “Afrikaners was in elk geval besig om te verander. Hulle was moeg vir diensplig, sanksies en die bomme in daardie winkelsentrums wat toenemend die plek van die kerk as stedelike verwysingspunt ingeneem het.” Ten einde *Die tyd van die Kombi’s* as

'n outo-etnografie te tipeer, sou dit dus waardevol wees om ander sosiokulturele aspekte wat in die teks aangeraak word, te verken.

7.2.2 “Op reis deur die Calvinistiese woestyn”: Godsdiens

Dit is duidelik dat die godsdienstige aspek van die Afrikaner se identiteit in die teks outo-etnografies benader word, en ook op 'n hoogs skeptiese en kritiese wyse. Grundlingh (2004:4–5) vind dit dan ook opvallend dat drie van die lede van die Voëlvrybeweging predikante se seuns was, en dat van die ander lede in baie streng godsdienstige huise grootgeword het. Grundlingh bring hierdie agtergrond in verband met die rebelse aard van die Voëlvrybeweging waar hy die volgende uitlating maak:

Moreover, their intimate knowledge of the inner workings of the Afrikaner social world in which “*dominees*” played a prominent part, might have honed their senses for selecting *suitable cultural elements for subversion*. On another level, while bearing in mind that psychoanalytical interpretations of the wellsprings of behaviour can be overdetermined, the dynamics of *defiance against parental authority* may indeed have featured in the make-up of some “Voëlvry” musicians. (my kursivering)

Daar kan geargumenteer word dat Kombuis godsdiens sien as een van die wyses van onderdrukking wat deur die apartheidsregering ingespan is. Kombuis stel dit soos volg (33):

Punt is, ons almal, ons hele geslag, is *gebreinspoel* met die Bybel sedert kindsbeen. Dit was onmoontlik vir ons om apaties te staan teenoor God. Hy was deel van jou lewe, of jy dit nou wil hê of nie. Ateïsme was buite die kwessie. Jy kon God haat, ja, maar jy kon Hom nie wegwens nie. (my kursivering)

Hierdie siening van Kombuis word bevestig in anderiefiksie deur die outeur. Hy argumenteer dan ook dat sy generasie “Calvinisme op skool en in die kerk negatief ervaar [het] omdat Calvinisme in die vorige bedeling gebruik is deur die owerhede om hul wil op die samelewing af te dwing” en dat daar “weinig skeiding tussen Kerk en Staat onder die Nasionale Party” bestaan het (2011:133). As gevolg hiervan “het georganiseerde godsdiens, en in die besonder godsdienstige skoolonderrig, negatiewe konnotasies gekry”.

Kombuis skryf dan ook in *Die tyd van die Kombi's* dat hy 1969 ervaar het as 'n tyd “van klein ontkiemings, versteekte moontlikhede, potensiaal [vir] die stadige ontwaking van 'n nuwe wêreldkultuur, die heerlike belofte van 'n lewe anderkant apartheid en

Calvinisme” (32). Hierdie argument word verder belig wanneer Kombuis aanvoer dat hy, asook die lede en aanhangers van Voëlvry, “gatvol” was “vir die feit dat ons vervreemd gevoel het van ons ouers en die *kerk* en die hele Nasionale Party-package-toer wat al op reis deur die *Calvinistiese woestyn* was sedert 1948” (36; my kursivering). Kombuis argumenteer ook dat selfs “die liefde van God ... deur die kerk aan ons opgedis [is] in die absurde wiskunde van die kategismus, waar (i) sonde en (ii) vergifnis puntsgewys aangestip is soos feite wat jy moes opswot vir jou leerlinglisensie” (68). Later poneer Kombuis dat van die liedjies wat tydens die Voëlvry-konserte uitgevoer is ’n “ope uitnodiging aan die jeug [was] om alle bande te breek, om drugs te doen, om bereid te wees tot enige alternatiewe leefstyl, newwermaand hoe gevaarlik of onverantwoordelik” omdat “*enige* alternatief ... destyds beter [was] as die *versmorende Calvinistiese opvoeding* wat op hulle afgedwing is deur hul ouers” (134; my kursivering).

Pienaar (2012:22) maak in haar studie oor die Voëlvrybeweging se impak op die kulturele identiteitsformulering van die Afrikanersamelewing melding van die destabilisering van die “Nederlandse Gereformeerde Kerk” (sic), waardeur daar ’n bevraagtekening van die dogmatiese regverdiging van apartheid deur hierdie godsdienstige instelling gekweek is in die breër samelewing. Só beskou, kan Kombuis se optekening van die verwerping van hierdie leringe as ’n outo-etnografiese handeling beskou word, aangesien hy nie slegs namens homself skryf nie, maar ook ’n meer algemene ontwikkeling in sy samelewing beskryf.

7.2.3 “Heerskappy van die vaders”: Afrikaner-patriargie

Naas godsdiens staan die patriargale aard van die Afrikaanse samelewing se apartheidsverlede ook voorop. Kombuis argumenteer (21–22):

Daar was ’n tyd in die geskiedenis toe dit hoogmode was vir vroue om hulle volwasse lewens neer te lê vir hulle mans. Niemand onthou vandag meer hoe absoluut die heerskappy van die vaders was nie. Die feit dat hierdie mans dikwels ruggraatloos, geestelik bankrot en emosioneel ontoereikend was, het hoegenaamd nie die vroue verhoed om hul eie lewens neer te lê nie. Hulle was dapper genoeg om die grootste, mees bisarre offer te bring: die buiging van hul eie wil, in totale oorgawe en stille onderdanigheid, voor die outoriteit van ’n ander mens.

Soos wat in afdeling 6.2.1 reeds genoem is, was rassesseiding vir die outeur in sy jeug onverstaanbaar. Hierdie historiese skeiding word nie net deur Kombuis ten opsigte van ras raakgesien nie, maar hy wys ook op die skeiding op grond van geslag (34–35):

In 1969 was ons lewens so georden, daar was nie eens 'n semenvlekkie uit posisie nie. Selfs ons geheime sondetjies was vooruitbestem deur die Allerhoogste. Ons was in aparte skole, nie net die wit en swart kinders nie, maar ook die dogters en die seuns. Dit was op ons dorp so. Die meisies was in Hoërskool Bloemhof. Ons was in Paul Roos Gimnasium ... Ons het die beste van alle wêreld gehad. Ons aardse woonplek was suburbia, ons hemelse bestemming was die Nuwe Jerusalem. Niks sou ons van ons erfenis weerhou nie, want dit was vooruitbestem deur Calvinisme, geborg deur Sanlam, en beskerm met God se hulp, deur die ysterhand van die Polisie en die Weermag.

Uit hierdie uitspraak word dit duidelik dat die patriargie in die destydse Afrikaner-samelewing deur die outeur beskou word as 'n wyse waarop vrye wil en denke onderdruk is, en dat hierdie onderdrukking tekenend was van die algemene sosiokulturele stand van Suid-Afrika in die apartheids-era.

Hier kan ook genoem word dat die Voëlvrybeweging deur die “feministiese jazz-folksangeres Jennifer Ferguson” beskuldig is van chauvinisme (157). Volgens Kombuis het sy die volgende uitlating gemaak: “The Voëlvry tour is all about big cock rock.” Kombuis erken dat Karla Krimpelien (die verhoognaam van Tonia Selley) “blatant gebruik is as die vroulike sekssimbool van die toer”. Kombuis argumenteer egter dat Selley 'n “sterk feminis” was en dat sy haar sekssimbool-rol “met 'n groot mate van professionele detachement en ironiese selfspot” vervul het (158). Daar kan dus geargumenteer word dat die Voëlvrybeweging ook op hierdie ironiese manier patriargie en chauvinisme probeer ondermyn het. Met hierdie stellings is daar 'n duidelike aanpassing of verruiming van die outeur se standpunt, soos in *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) verwoord en in afdeling 6.2.3 bespreek, dat die Voëlvrybeweging ooglopend en moedswillig seksisties ingestel was.

7.2.4 “Rock-rebellie”: Musiek

Sarah Attfield ondersoek die waarde van outo-etnografiese tekste oor musiek in haar artikel “Punk rock and the value of auto-ethnographic writing about music” (2011). Sy haal dan ook Roy Shuker (2005) aan waar hy opmerk dat daar sedert die 1990's 'n opbloei is in retrospektiewe “confessional memoir” wat handel oor verskeie musikale

“scenes” van verskeie eras. Attfield argumenteer dan dat hierdie tekste nie net slegs waarde het vanuit die oogpunt van musikale waardering nie, maar dat dit ook sosiokulturele insigte bied. Dit is dan ook die geval met *Die tyd van die Kombi's*.

Oor die aanloop tot die Voëlvry-toer en -beweging skryf die outeur die “stage was reg, die tafels was gedek, die ekstras was klaar in posisie. Dit was asof die heelal met ingehoue asem gewag het op die ongelooflike reeks gebeure wat die landskap van Afrikaanse kultuur vir altyd sou verander” (94). Soos vroeër genoem, lê De Jager (2010) klem daarop dat die fokus nie uitsluitlik op die politieke kommentaar moet wees by die lees van *Die tyd van die Kombi's* nie. Hy skryf in hierdie verband: “Daarom is die grootste waarde nie geleë in die sosiopolitieke kommentaar wat die teks lewer nie, maar in die toeligting van ’n belangrike era in die Suid- Afrikaanse musiekgeskiedenis” (2010:188). Painter (2010) argumenteer weer soos volg:

Maar ’n mens sou ook te ver kon gaan. Jy sou in so ’n mate kon fokus op Voëlvry as ’n maatskaplike en politieke fenomeen dat jy uit die oog kan verloor dat dit, op die ou end, tog ook net ’n rock’n roll-toer was. Dat dit, soos alle legendariese rock-toere, eerstens om die persoonlikhede, die vergrype, en bowenal *die musiek*, van ’n groep kreatiewe mense gegaan het. (oorspronklike kursivering).

Ook Kombuis se alledaagse ervarings van die rock-milieu waarvan hy deel was, word gekleur deur hierdie outo-etnografiese belewing van die Afrikaner se verlede. So maak hy byvoorbeeld die volgende opmerking in verband met ’n klub waar hy in sy vroeë loopbaan as musiekkunstenaar opgetree het: “Die plek het geruik na kolonialisme. Selfs die wynkleurige ou seat-covers het ’n neëntiende-eeuse aura verleen” (82). Hy voer ook aan dat hierdie klub se tagtiger-kliënteel in “vrolike jukstaposisie met al hierdie ouwêreldse simbole, al die wynvlekke en kots en sweet van vergange se dae [was] ... Die moderne Jameson’s was aan die voorpunt van veranderinge in Suid-Afrika. Dit was avant-garde” (82).

Die onderbeklemtoning van die politieke aard van beide die teks asook die Voëlvry-beweging, moet nie gesien word as ’n argument teen die outo-etnografiese belang van *Die tyd van die Kombi's* nie. Dit is tog duidelik dat daar ’n breër sosiokulturele én -politieke fokus in die teks is, maar dit is ook so dat die klem grootliks op die musiek van hierdie tydperk val. Musiek moet hier dan ook as ’n kulturele praktyk en produk gesien word. Dus kan hierdie bestekopname van die Afrikaanse musiek (en kabaret) in

die tagtiger- en negentigerjare ook gesien word as 'n vorm van outo-etnografie. Dit is veral waar omdat die musiek onder bespreking (van Kombuis self, en veral ook dié van Johannes Kerkorrel en Bernoldus Niemand) ook gesien kan word as 'n vorm van sosiokulturele en -politieke kommentaar.

Kombuis argumenteer dat daar vier Suid-Afrikaanse “musiek-rebellies” was. Hierdie vier is dan “Sophiatown in die 1950’s”, “Musiek en Liriek in die seventies”, “Voëlvry in die eighties” en die “De la Rey-besigheid in 2007–2008” (35). Kombuis voer aan dat al hierdie rebellies “deesdae in 'n sekere politieke of rebelse konteks gesien” word, maar argumenteer “dat slegs die De la Rey-fenomeen uitsluitlik polities was”. Die ander rebellies “is met meer gemengde motiewe gepleeg; hoewel politiek deel van die bagasie was, is dit gelei deur jongmense wat 'n jol gesoek het, 'n groter jol as die jol wat beskikbaar was in die milieu waarin hulle hulself bevind het. Anders as die antikapitalistiese rebelle in Iran, *wou* ons gekleurde sokkies dra.” Verder argumenteer Kombuis (36):

Van rock 'n roll gepraat, dis die ander ding wat deur geskiedskrywers misgekyk of ondergeaksentueer word. Dis verbasend hoeveel van hierdie musiek-protiesbewegings – nie net in Suid-Afrika nie, maar wêreldwyd – geïnspireer is nie alleen deur die Woodstock-fees van 1969 nie, maar deur Amerikaanse musiekgenres oor die algemeen.

Hierdie sentiment word beaam deur Pienaar (2012:34) wanneer sy aanvoer dat baie Afrikaner-jeugdiges in die sestigjare na musiek geluister het wat verbind word met die internasionale “counterculture” wat gedurende hierdie tydperk hoofsaaklik in die VSA en VK plaasgevind het.

Die voorlopers van die Voëlvrybeweging kan tereg ook vanuit 'n sosiokulturele perspektief beskou word. Pienaar (2012:31) beweer byvoorbeeld dat die Musiek-en-liriek beweging gepoog het om hul generasie te laat nadink oor die sosiale realiteite waarin hulle geleef het, en steun haar argument met uitsprake van Anderson (1981:147–151) en De Vos (1990:27).

Kombuis se outo-etnografiese bespreking van Suid-Afrikaanse musiek begin met die skrywer se bekendstelling van die musiek van Bernoldus Niemand, die verhoognaam van James Phillips. Kombuis is “diep beïndruk daardeur” (48). Hy beskryf hierdie musiek as “'n vreemde mengsel van Afrikaans en Engels” in 'n “platvloerse styl”. Verder

beskryf die outeur vir Bernoldus Niemand as “beledigend en anargisties” (49. Kombuis beskryf dan ook Bernoldus Niemand se eerste album as “naakte, in-your-face protes soos geen ander Suid-Afrikaanse sanger of liedjieskrywer nog ooit kon regkry nie”. Veral die “prettige antiweermag-protesliedjie” “Hou my vas Korporaal” maak ’n diep indruk op Kombuis. Hier word die outeur se bemoeienis met anargie, satire en uitdaging as meganisme om sosiale verandering tot stand te bring (soos bespreek in afdeling 6.2.4), weer beklemtoon. Die sosiale verandering wat deur middel van musiek bevorder word, beklemtoon weer die status van daarvan as ’n musikale merker soos wat dit deur Byerly (2008:256) verwoord word (sien afdeling 6.2.4).

Hieruit is dit reeds duidelik dat dit by Kombuis se benadering tot die musiek wat in hierdie outobiografie beskryf word, nie uitsluitlik oor estetiese waarde gaan nie, maar ook oor die sosiokulturele en etiese funksie van die musiek – iets wat aan hierdie beskrywings en onthullings ’n verdere outo-etnografiese inslag gee. Dit is dan ook hierdie ervaring van Bernoldus Niemand se musiek wat daartoe gelei het dat Kombuis self ’n musikant geword het.

Oor sy eerste ervarings van Johannes Kerkorrel (Ralph Rabie) se musiek skryf Kombuis dat Kerkorrel besig was “om Suid-Afrika te oorrompel met ’n shit-hot Afrikaanse rock-band, om hier te koes en daar te duck, maar orals pop hy uit met sy boodskap van protes, van ontevredenheid, van opstand teen die status quo” en “waar hy gaan, verlos hy mense van die demone van Calvinistiese skuldgevoelens en Nasionalistiese rassisme, hy maak hulle oop vir die wonderlikste nuwe emosies, hy weet presies hoe om sy web van landwye muiery te spin, hy verkondig die waarheid hard en duidelik, hy verkondig die evangelie waarna die jeug smagtend op soek was tot nou toe” (130). Verder maak Kombuis (131) ook die volgende stelling oor Kerkorrel se musiek (131):

Nadat jy ’n Kerkorrel-show gesien het, wil jy opstaan en getel word. Jy voel die gety van hoop naderstu, jy kan jouself verbeel as deel van die nuwe Suid-Afrika wat besig is om gebore te word, onafwendbaar. Jy is lus om vir die heersende magte te sê: Ons het julle gesigte gesien. Ons glo julle stories nie meer nie. Ons is moeg vir julle leuens. Ons het deur julle fasade gekyk, want Kerkorrel het die spieël voor ons gesigte gehou sodat ons julle kan herken vir wie julle regtig is. As jy eers Johannes Kerkorrel ervaar het, kan jy nooit weer dieselfde wees nie ... Jy verstaan die wonderwerk: dit is moontlik om Afrikaans te wees, en terselfdertyd vry te wees in Suid-Afrika. (oorspronklike kursivering)

Alhoewel die aandag in *Die tyd van Kombi's* grootliks op musikante verbonde aan die Voëlvrybeweging is, word ander musikante ook op 'n outo-etnografies wyse benader. Een voorbeeld hiervan is David Kramer. Oor hierdie musikant merk Kombuis op dat hy “uiteindelik sy eie Kombi-revolusie [sou] begin, en, jare na Voëlvry, brûe bou op die platteland om wit en bruin musikante nader aan mekaar te bring” (32).

Ook die Briels geniet aandag in Kombuis se outobiografie. In sy boek oor die Voëlvrybeweging skryf Hopkins (2006:41) dat Frans en Sannie Briel saam met hul dogter, Anita, die eerste oorspronklike Afrikaanse musiek geskep het. Hopkins merk ook op dat Frans en Sannie in kinderhuise grootgeword het – iets wat hulle uiteindelik inspireer om liedjies te skryf oor die omstandighede van verstedelike arm wit Afrikaners. Hierdie omstandighede is dan gekenmerk deur krotbuurte, ontrouheid, alkoholisme, dobbel en prostitusie. Hierdie gedagte word deur Grundlingh (2003) beaam, en Pienaar (2012:30) voer aan dat die Briels se musiek sosiale kommentaar gelewer het op die harde werklikheid van Suid-Afrika en reglynig gestaan het teenoor die beskrywings van “the land of blue skies, quaint conjugal relations, and happy children” wat in die meerderheid van FAK-liedjies geskets is.

Weereens is dit duidelik dat dit hier nie gaan oor die blote estetiese waardering van die musiek nie, maar grootliks oor die musiek se sosiokulturele en -politieke impak. Dit is ook opmerklik dat dit hier nie gaan oor die reaksie van die individu daarop nie, maar die reaksie van 'n groep mense – jong, wit Suid-Afrikaners. Dus is dit weer duidelik dat die leser hier te maak het met 'n outo-etnografiese benadering tot hierdie musiek en musikante.

7.2.5 “Dele van die lyk wat nog nie begin vrot het nie”: Toneel

'n Ander aspek van Suid-Afrikaanse kultuur wat in *Die tyd van die Kombi's* onder die loep geneem word, is toneel. Kombuis was medeskrywer van die kabaret *Piekniek by Dingaan*. Hierdie teks het, soos die musiek hierbo genoem, 'n sterk kritiese houding jeens apartheid weerspieël. Van Graan (2013) skryf byvoorbeeld oor hierdie stuk: “This work aimed its critical barbs at the apartheid regime and at the white Afrikaner establishment generally; part of its ‘threat’ was that such criticism emanated from *within the Afrikaner community itself*” (my kursivering). Oor die aanloop tot die skryf van *Piekniek by Dingaan* beweer Kombuis (107): “Ek het vaagweg geweet ek wil iets

dóén, ek wou protes aanteken teen die ‘mag’ van politici en mense soos onderwysers en predikante in ons samelewing; al die gevolge van die misbruik van daardie mag. Ek wou ander jongmense wakker ruk.” Dit is dan ook opmerklik dat hierdie toneelstuk met behulp van die destydse regering ontstaan het, siende dat die Kaapse Raad vir Uitvoerende Kunste genader is vir bystand met die opvoering. Hieroor maak Kombuis die volgende stelling (108):

Al het die Nasionale Party op daardie stadium feitlik reeds elke aspek van my lewe opgefok, wou ek steeds hoop dat daar iewers binne daardie reusagtige masjien van social engineering mense sou wees wat my kon help, wegkruipplekkies binne die organisasie wat nog onaangeraak was deur politieke korrupsie, dele van die lyk wat nog nie begin vrot het nie.

Die beskrywing van die ontvangs van *Piekniek by Dingaan* onder Suid-Afrikaners word ook op ’n outo-etnografiese wyse benader. By die Grahamstadse Kunstefees in 1988 is hierdie toneelstuk aangewys “as die beste opvoering op die Randfees” (Breytenbach 1988:1). Tog het dit so gebeur dat hierdie kabaret nie op toer gegaan het soos wat aanvanklik die plan was nie. Kombuis beweer dat een oomblik “al die tonge los [was] oor hierdie wonderlike produksie” en die “volgende oomblik het alles in duie gestort” (119). Kombuis voer aan die hoofbestuur van Kruik “het aangekondig dat die play *nie* op toer sou gaan nie” omdat hulle “vir die eerste keer besef het presies hóé polities subversief die stuk was”. Die Kruik-amptenaar Johan Esterhuizen, “wat aanvanklik die idee aanvaar het” is ook “summier afgedank”.

Dit word uit hierdie uitspraak duidelik dat dit hier nie slegs gaan oor ’n enkele toneelstuk se populariteit en ontvangs nie, maar dat politieke aangeleenthede en misbruike – spesifiek sensuur – hier aan die kaak gestel word. Op hierdie manier word daar dan ’n verdere outo-etnografiese inslag aan hierdie verslagdoening verleen.

7.2.6 “Vlammetjies van protes”: Die Afrikaanse letterkunde

’n Verdere aspek van die wit Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner se kulturele belewenis wat in hierdie outobiografie verken word, is die Afrikaanse letterkunde – veral die manier waarop die letterkunde en letterkundiges op die destydse politieke en sosiokulturele stand van Suid-Afrika in veral die tagtigerjare gereageer het. Die opbloeï van literêre tydskrifte in hierdie tyd geniet veral aandag. Kombuis maak spesifiek melding van die volgende tydskrifte: *Donga*, “gepubliseer deur ’n groep feministe

onder leiding van Welma Odendaal en Rosa Keet”; *Taaldoos* van “Dan Roodt en ene Karen Konsentrasiekamp, ’n bisarre en vulgêre blad”; *De Nieuwe Poes* deur die “briljante jong digter Theunis Engelbrecht ... onder die skuilnaam Koekie Ziervogel”; “die ietwat meer duursame publikasie *Stet* (dit was een van die min nuwe tydskrifte wat nie dadelik verbied is nie) – is gestig onder redaksie van Gerrit Olivier”; “die mees invloedryke nuwe tydskrif van die hele lot was egter die netjiese gedrukte, byna snobistiese blad *Graffier*, die skepping van die Stellenbosse skrywer Etienne van Heerden” (50–51). Oor laasgenoemde publikasie skryf Kombuis (51): “Etienne, ’n ou skoolvriend van my, was ook voorsitter van die nogal prestigeryke literêre forum genaamd Die Kaapse Groep, en het my nie alleen oorreed om deel te neem aan hul besprekings nie, maar my toegelaat om, vir ten minste een uitgawe, my eie eerste satiriese tydskriffie, *Graffiti*, uit te gee as deel van *Graffier*.”

Skrywers uit Kombuis se jeugjare, asook hulle huidige perspektief op die sosiokulturele aspek van die Afrikaner word ook onder die loep geneem. Hier is Kombuis se agting vir die digter Breyten Breytenbach opvallend. Kombuis skryf hy “lees deesdae weer Breyten Breytenbach” omdat hy Breytenbach “weer ontdek het” (23). Kombuis lees Breytenbach se “nuwe werk, sy onlangse publikasies, want [hy] deel sy ontnugtering met hierdie land, dit wat ons geword het”. Vir die jeugdige Kombuis was dit Breytenbach se “jeugdige prosa en poësie wat die drang na protes in [hom] wakker gemaak het”. Breytenbach se “wilde, subversiewe gedigte” was vir Kombuis “die wekroep na ’n lewe van opstand teen apartheid”. Kombuis beskryf hierdie gedigte as “sondig, opwindend, heerlik anargisties” en as “’n stille kreet in die donker, ’n kreet wat gerebelleer het teen die ‘bedreiging van die siekes’; teen die ganse saai lewe, die blanke eenvormigheid van [sy] kinderjare”. Maar nou lees Kombuis “die werk van die volwasse Breytenbach” en spesifiek die bundel *Windvanger*. Vir Kombuis gaan hierdie bundel “oor vele onderwerpe, maar onder andere is dit ’n stem van protes teen die ganse saai – ja saai! Want te veel van dieselfde ding, al is daardie ding raserig en chaoties, raak *saai* – ... die ganse saai, swart eenvormigheid wat die slagspreuk van die nuwe Suid-Afrika geword het” (23). Kombuis haal ook die volgende strofe uit die gedig “Belydenis” van Breyten Breytenbach aan (24):

ek het hoog en laag probeer preek
teen armoede en onreg

maar op die ou einde was ook dit
slegs selfbevelekkende romantisisme
en niemand wou aanvaar ek is 'n Afrikaan nie...

Op hierdie manier word dit duidelik dat Kombuis dan ook sy outo-etnografiese belewenis van die Afrikaanse literatuur koppel aan sy vroeër genoemde ontnugtering met die huidige politieke bestel van Suid-Afrika, asook sy destydse aktiewe opstand teen apartheid. Soos ook vroeër genoem is, koppel Kombuis teenstand teen apartheid onder wit Afrikaanssprekendes ten sterkste aan die literatuur van die laat-sestigerjare; veral aan die Sestigters wat vanuit Parys geskryf het. Op hierdie manier sluit die outeur se beskouing van die Sestigters aan by Pienaar (2012:16) se bewering dat die Voëlvrybeweging moontlik nooit sou ontstaan het as dit nie was vir dié literêre beweging wat die ruimte geskep het vir kulturele weerstand nie. In hierdie verband poneer O'Meara (1996:128) dat die Sestigters die Afrikaners se kulturele establishment gepolariseer het.

Oor André P. Brink maak Kombuis die volgende stelling (32): “Dit was midde-in die betekenisvolle periode in die skrywer André P. Brink se loopbaan tussen die publikasie van sy laaste soetsappige boek – *Miskien nooit* – en die skryf van die eerste van 'n reeks sterk, invloedryke anti-apartheidsromans soos *Kennis van die aand*. Mens kan maar net gis oor wat presies hierdie kopskuif in Brink veroorsaak het, en waar sy gedagtes in die jaar 1969 rondgedwaal het”. By hierdie terugskouende bespreking van die Afrikaanse literatuur maak Kombuis ook die volgende uitlating in verband met die reeds vermelde digter Breyten Breytenbach (32): “Dit was ook in 1969 dat Breyten Breytenbach vir die eerste keer ware literêre volwassenheid sou bereik as digter met sy bundel *Kouevuur*; 'n baanbrekerswerk, 'n mylpaal vir Afrikaanse poësie”. Ook Antjie Krog se “opspraakwekkende, eksplisiete debuutbundel, *Dogter van Jefta*” (32) word geloof. Kombuis argumenteer dat 1969 die jaar was “waarin sy haar eie seksuele ontwaking ervaar het” (32).

Weereens is dit duidelik dat dit by hierdie bespreking van verskillende skrywers en hul werk nie uitsluitlik gaan oor literêre waardering nie, maar dat hierdie skrywers en tekste se sosiokulturele betrokkenheid beklemtoon word. Weereens word dit duidelik dat die outeur hierdie aspek van die Afrikanersamelewing en -kultuur op 'n outo-etnografiese wyse benader.

7.2.7 “Ruïnes van Afrikanernasionalisme”: Plekgebondenheid

Die groep- en plekgebondenheid (Denzin 2003; Mazumdar & Mazumdar 1993) wat so sentraal staan by die outo-etnografie, word ook voorop geplaas in die teks self. Kombuis skryf: “Maar die bottom line is dit: ek is ’n Afrikaan ... Afrikaan is ek, en Afrikaan is ek gebore” (18). Later erken die outeur tog dat hy “nie ’n moerse goeie Afrikaan” is nie, en ook dat nie seker is dat hy ’n “donnerse Afrikaan sou *wou* wees as [hy] die keuse gehad het nie”, maar ook dat hy, ten spyte van sy “aversie en apatie”, uiteindelik “deel van hierdie land” is.

Hierdie beklemtoning van plek en ruimte val dan ook op in *Die tyd van die Kombi’s*. In verband met sy verblyf in Johannesburg maak Kombuis ook die stelling dat die plekke waar hy en sy vriende verkeer het “nie streng gesproke multi-racial [was] nie – hulle was byna oorwegend swart, met hier en daar ’n verdwaalde wit gesig – maar hulle was nie in Soweto of een van die swart townships nie, hulle was *slap-bang* in die middel van Johannesburg” (97). Kombuis argumenteer dat hierdie nagklubs, dansplekke en kroëë “tong uitgesteek [het] vir die konsep van gesegregeerde woonbuurte” en die outeur laat besef het “die mure van Jerigo het klaar begin val. Apartheid was inderdaad besig om te wankel. *Dit was die regte tyd om die regering uit te daag*” (oorspronklike kursivering).

’n Wandeling deur Potchefstroom het Kombuis weer tot sy verbasing laat besef dat Potchefstroom ’n *mooi* dorp was, en hom ook laat wonder “hoe lank dit sou neem voor hierdie kerke en majestueuse geboue soos museumstukke sou word, ruïnes om ons te herinner aan die era van Afrikaner-Nasionalisme. Ek kon nie verstaan waarom dit my hartseer laat voel nie” (138).

Uit hierdie uitsprake deur die outeur word dit duidelik dat die konsep van “plek” verbind word met Suid-Afrika se politieke hede en verlede. Daarom moet die beskryfde plekke nie bloot gesien word as die ruimte waarbinne die gebeure in die teks afspeel nie, maar ook as outo-etnografiese betekenisdraers wat as sodanig benader is deur die outeur.

7.3 “TYD VIR DIE WAARHEID”: APOLOGIE EN BELYDENIS IN *DIE TYD VAN DIE KOMBI’S*

Die aspekte van belydenis en apologie staan eweneens voorop by *Die tyd van die Kombi’s*. Painter (2010) bestempel die boek as “’n terapeutiese bestekopname van wat dikwels (vir die skrywer) hartseer en desperate tye was”. Die beklemtoning van die terapeutiese waarde van Kombuis se outobiografiese relaas sluit, soos die belydende handeling van die outeur in *Seks & drugs & boeremusiek*, aan by Ware (2013:248) wat lewensgeskiedskrywing beskryf as ’n tipe sielkundige verwerkingsproses (soos bespreek in afdeling 2.4) Hierdie bestekopname, optekening, onthulling en openbaring deur die outeur van sowel die self as die tydperk, kan derhalwe met vrug binne die kader van belydenis en apologie geplaas word. Kombuis poneer self: “En omdat ek ’n Afrikaan is, voel ek mede-verantwoordelik vir die suksesse en die mislukkings van my land, Suid-Afrika” (18). Dit word uit hierdie uitspraak duidelik dat die leser hier te make sal kry met ’n persoonlike openbaring deur die outeur, beide in verband met suksesse en mislukkings. Hierdie twee aspekte kan dan gesien word as tekenend van onderskeidelik apologie en belydenis.

Kombuis maak dan ook reeds in die skrywersnota die volgende stelling in verband met die motivering vir die skryf van *Die tyd van die Kombi’s* (7): “Maar hoewel party mense dink dis nie die moeite werd om ou koeie uit die sloot te grawe nie, is dit ’n onderwerp waarby ons ’n oomblik móét stilstaan *voordat ons die verlede properliks kan integreer in die hede*” (my kursivering). Soos vroeër genoem is hierdie integrasie van die verlede in die hede iets wat sentraal staan by die belydenis en apologie in die letterkunde. Hieroor maak Kombuis ook die volgende uitlating (75): “En, op ’n vreemde manier, sinchroniseer die gebeure van die verlede met die gebeure van die verlede.” Die outeur kan hierdie integrasie laat geskied deur middel van die vereenselwiging van homself met die verlede, en dan spesifiek die vereenselwiging van homself met en verdediging van sy eie dade, denke en oortuigings van die verlede deur middel van apologie. Andersyds kan die outeur homself distansieer van sy oortuigings, denke en dade van die verlede deur middel van belydenis. By albei hierdie moontlikhede is daar dan die onthulling en bestekopname van die waarheid van die verlede om dit sodoende vanuit die hede te kan beoordeel met die doel om die motiverings en oortuigings daaragter te verwerp of te aanvaar sodat ’n beeld van die huidige outeur geskep kan word. Kombuis

argumenteer soos volg (7): “Dis tyd vir die waarheid. Dis al lankal tyd vir die waarheid.” Met hierdie uitspraak sluit Kombuis aan by Schroeder (s.j.) se beklemtoning van die “larger truth” wat sentraal staan in literêreiefiksie as ’n geheel (sien afdeling 2.2).

Deur die teks te benader as die optekening van die Voëlvrybeweging as protesbeweging, kan beweer word dat dit as apologie dien vir hierdie destyds kontroversiële beweging. Die beweging, en die outeur se eie dade en oortuigings, word verdedig. Hierdie verdediging sentreer dan telkens rondom die Voëlvrybeweging se strewe na rassegelykheid en ’n verwerping van voorskriftelike, patriargale Afrikanernasionalisme.

Die aspekte van *Die tyd van die Kombi’s* waarby daar apologeties en belydend te werk gegaan word deur die outeur, sentreer ook rondom Kombuis se persoonlike interaksies met die mense rondom hom, en dan meer spesifiek die mense rondom hom tydens die Voëlvrybeweging, asook ’n aantal jare daarna. Alhoewel hierdie apologie en belydenis dan ’n sterk persoonlike inslag het, plaas die outeur dit binne ’n definitiewe en bepaalde historiese, sosiale en kulturele konteks. Op hierdie manier kan daar nog steeds geargumenteer word dat daar outo-etnografies omgegaan word met die verlede wat in die tekse uitgebeeld word.

In verband met die dwelmkultuur waarvan hy in die tagtigerjare deel was, bely Kombuis verskeie foute. Oor die outeur se vriend, Tjaart, wat in hegtenis geneem is as gevolg van die besit van dagga, skryf Kombuis (151): “So, toe die kak die fêen strike, het ek my beste pel gedrop soos ’n warm patat en aanbeweeg ... Dis die soort goed wat ek gedoen het. Al meer, en meer, en meer.” Ook toe Tjaart die dwelmliefstyl verwerp, het Kombuis “hom weggestoot” (152). Hieroor bely Kombuis: “En nie eenkeer tydens daardie donker, angsvolle tye het ons besef dat ons deur Tjaart te verwerp, ons skuldig maak aan dieselfde soort skynheiligheid en onverdraagsaamheid as dié van ons vyande nie.”

’n Groot deel van die outeur se boetedoening in terme van die verlede sentreer rondom die professionele jaloesie wat ontstaan het tussen Kombuis en Johannes Kerkorrel. Hierdie jaloesie het volgens Kombuis dan ontstaan met die skryf en werkswinkelproses van die toneelstuk *Piekniek by Dingaan*. Oor hierdie tyd skryf Kombuis (114):

Ek besef nou ... dat daardie moment – die einde van die *Piekniek by Dingaan*-workshop-proses in Kruik se rehearsal-lokale – die enkele mees gevaarlike oomblik nie net in my loopbaan nie, maar van die ganse Afrikaanse rock 'n roll-beweging was. Dit was daardie magiese oomblik net voor die ontknoping van die Griekse tragedie. Dit was die oomblik toe dit bitter moeilik was om te onderskei tussen *sukses en mislukking*. Dit was die oomblik toe dit feitlik onmoontlik was om enige keuse te maak sonder dat mens in die proses *jou integriteit op een of ander manier prysgee, iemand verraai, 'n mate van jou onskuld verloor*. (my kursivering)

'n Ander musikant en medewerker teenoor wie Kombuis 'n belydenis maak, is Marcel van Heerden. Van Heerden het 'n jaar voordat Kombuis die verhoognaam André le Toit verruil het 'n “briljante nuwe konseptuele rockgroep met die naam Koos op die been gebring” (166). Hieroor maak Kombuis die volgende uitlating: “Ek besef spyt kom te laat, Marcel, maar ek is nogtans fokken sorry dat ek so aanmatigend was.” (166) Ook die verbrokkeling van die verhouding tussen die outeur en Dirk Uys, sy destydse bestuurder en tromspeler, kan gesien word in terme van belydenis. Kombuis beskryf hierdie verbrokkeling as “pynlik” en erken hy kon “die hele storie beter ... hanteer het. Vreeslike foute is gemaak” (218).

Kombuis voer aan dat hy met die verwerking van die traumatiese ervarings wat hierbo genoem is “die waarde – die werklike waarde, die ware betekenis, nie net die sentimentele aspekte daarvan nie – verstaan het van dinge soos liefde, vriendskap, vergifnis, lojaliteit en versoening” (231). Dit is dan duidelik dat die apologie en belydenis wat opgeteken is in *Die tyd van die Kombi's* op beide 'n sosiokulturele en persoonlike vlak na vore kom. Aan die een kant het ons die verdediging van die jeugdige Kombuis se oortuigings en dade in verband met die sosiokulturele en -politieke, en aan die ander kant 'n persoonlike boetedoening teenoor persone teenoor wie die outeur gefaal het. Daar is dus duidelik weer hier, soos by *Seks & drugs & boeremusiek* (sien afdeling 6.3), 'n oorvleueling van en wisselwerking tussen belydenis en apologie wat aansluit by teoretiese uitsprake in hierdie verband deur Moon (2009:137), Whitlock (2001:210) en Hart (1974:227), soos aangedui in afdeling 2.7. Hierdie proses van apologie en belydenis in die teks (asook die skryf daarvan) bewerkstellig dan ook heling en 'n integrasie van die verlede met die hede.

7.4 SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is die tweede volume van Koos Kombuis se outobiografie, *Die tyd van die Kombi's*, bespreek as 'n voorbeeld van outo-etnografie, waarvan belydenis en apologie kernaspekte vorm. Daar is aangedui dat hierdie teks skarnier rondom die outeur se herinneringe aan sy betrokkenheid by die Voëlvrybeweging van die laat tagtigerjare. Op hierdie wyse is die sterk historiese, aktuele, dokumentêre en sosiopolitieke en -kulturele fokus van dié teks geïllustreer en aangedui as 'n wesenskenmerk van die literêre niefiksie soos beredeneer deur Weber (1980:2), Aligic (2009), Root en Steinberg (2007), asook Lethimäki (2005).

Vervolgens is daar klem gelê op die outo-etnografiese karakter van Kombuis se verslag oor die Voëlvrybeweging deur te wys op die outeur se binnestandersrol in hierdie beweging. Die argument is ook gevoer dat die teks nie bloot beskou moet word as 'n historiese relaas nie, maar dat die beweging waaroor geskryf word op sigself getuig van sosiopolitieke en -kulturele kenmerke wat direk spreek tot kulturele identiteitsformulering. Hierdie bewerings is gestaaf met uitsprake van Pienaar (2012) asook Eyerman en Jamison (1998). Die betrekking van sosiopolitieke en -kulturele beskouings wat spreek tot die kulturele identiteitsformulering van 'n samelewing soos deur 'n binnestander beskou (en soos wat dit in hierdie outobiografie neerslag vind) is beklemtoon as die kernkenmerk van outo-etnografie soos geformuleer deur Ellis (2004:xix), Moon (2009:31), asook Daymond en Visagie (2012:717).

Die outo-etnografiese beskouing van hierdie teks fokus op verskillende sosiopolitieke aspekte van die outeur se samelewing. Eerstens was die fokus op die Voëlvrybeweging as 'n sosiokulturele en -politieke verskynsel, en spesifiek as 'n anti-apartheidsprotesbeweging. Hierna is die klem verskuif na ander sosiokulturele aspekte binne die Suid-Afrikaanse en Afrikanerkonteks, naamlik godsdiens, patriargie, musiek, toneel, letterkunde en plekgebondenheid.

Die politieke bemoeienis van Kombuis se outobiografie is aangedui en ondersteun met uitsprake van Louw (2009), Roux (2009), De Jager (2010), Painter (2010) en Coetzee (2013). Die toon van verzet en opstand teen die gevestigde politieke orde van Kombuis se jeug is vanuit die staanspoor beklemtoon. Hierdie verzet vind veral uiting as die outeur sy onbegrip vir en teenstand teen die maatskaplike rassisme van die

nasionalistiese bestel beklemtoon. Herdie werkswyse van Kombuis is in verband gebring met Ware (2013:248) se beklemtoning van lewensgeskiedskrywing as 'n teksvorm waarin daar teen rassisme betoog word. Die outeur se relaas in hierdie verband is ook gekoppel aan 'n poging tot nuansering asook die verkenning van die kompleksiteit van die samelewing waarvan die outeur 'n lid is. Só is die verband met Layden (2010:2) en May (2005:1) se beklemtoning van hierdie sosiokulturele nuansering in literêre niefiksie en lewensgeskiedskrywing bevestig.

Daar is bevind dat Kombuis in sy outobiografiese relaas ook probeer om sekere tradisionele oortuigings en Afrikanerfigure te ontmitologiseer en op hierdie wyse aansluit by 'n soortgelyke houdinginnamen in *Seks & drugs & boeremusiek*. Hierdie redenasie word ondersteun deur die teoretiese opmerkings van Pienaar (2012) en Pereira (2010).

Kombuis se optekening van sy ontnugtering met die ANC-regering, waarvan daar reeds aanvanklike aanduidings in *Seks & drugs & boeremusiek* waarneembaar is (sien afdeling 6.2.1), is vervolgens verken. Hierdie ontnugtering met die nuwe bestel is bestempel as 'n verteenwoordigende houding in die samelewingsgroepeerings waarvan Kombuis deel uitmaak (Brümmer 2009:8; De Kock 2009:5; Smith, G. 2009:23; Gaum 2009:29; Gaylard 2009:9; Meiring 2009:4; Roodt 2009:249; Smith, T. 2009:12). Die ontgogeling met die ANC soos dit in die outeur se outobiografie uitgedruk word, is verder in verband gebring met 'n soortgelyke sentiment in Brink se outobiografie (vergelyk afdeling 5.2.1).

In afdeling 7.2.2 is Kombuis se hantering van religie en godsdiens as outo-etnografiese merkers bespreek. Hier is die klem veral gelê op die outeur, asook die Voëlvrybeweging se verwerping van die wyse waarop die calvinistiese geloofsbeskouing as 'n onderdrukkende instrument van die nasionalistiese regering ingespan is. Hierdie redenasie word gestaaf deur die idees van Pienaar (2012).

In afdeling 7.2.3 is die patriargale, seksistiese en chauvinistiese aard van die Afrikanersamelewing soos deur Kombuis beskou, verken. Hierdie gedeelte van die outeur se outobiografiese relaas kan beskou word as 'n verruiming van sy standpunte oor geslagsverhoudings soos wat dit in *Seks & drugs & boeremusiek* verwoord is (sien

afdeling 6.2.3). Hier word daar weer tot 'n hele generasie gespreek (soos in Blake (2000:16) se formulering van die outobiografiese manifes), maar hier betrek die outeur meer spesifiek die aard van vorige generasies se geslagsverhoudinge. Kombuis se persepsie van die beweerde seksistiese aard van die Voëlvrybeweging is hier ook aangepas om juis 'n ondermynende, ironiese feministiese interpretasie van die beweging moontlik te maak.

In afdeling 7.2.4 is die Voëlvrybeweging onder die loep geneem. In hierdie bespreking is daar veral gesteun op Attfield (2011) se ondersoek na die waarde van outo-etnografiese tekste wat handel oor musiek. Kombuis se outobiografie is ook in die konteks van die opbloeï van retrospektiewe belydende memoires oor musikale bewegings en “scenes” geplaas, soos wat dit deur Shuker (2005:22) opgemerk is. Die waarde van die interpretasie van *Die tyd van die Kombi's* as beide sosiopolitieke kommentaar en musiekgeskiedenis is onderskraag deur opmerkings van De Jager (2010) en Painter (2010).

Die kontekstualisering van die Voëlvrybeweging teen die agtergrond van die “musiek-rebellies” wat dit voorafgegaan het (35) is ook as 'n vorm van outo-etnografie beskou. Die fokus op die sosiopolitieke en -kulturele betrokkenheid van die Musiek-en-liriek-beweging en die Briels is uitgelig as 'n voorbeeld hiervan. Hierdie argument is versterk deur verwysings na uitsprake van Anderson (1981), De Vos (1990:27), Grundlingh (2006), Hopkins (2006) en Pienaar (2012:31).

Die beskouing van Voëlvry as 'n meganisme om sosiale verandering te bevorder is gekoppel aan die konsep van musikale merkers wat 'n invloed het op mense se individuele en kollektiewe geheue soos deur Ingrid Byerly (2008:256) gekonseptualiseer. Verder is die intens anargistiese aard van die retoriek van die Voëlvrybeweging as musikale merker beklemtoon, soos wat dit deur Pienaar (2012) beaam word.

In afdeling 7.2.5 en 7.2.6 is Kombuis se outo-etnografiese perspektief van die Afrikaanse toneel en letterkunde bespreek. Hier is daar weer 'n beklemtoning van 'n openlike verset teen die apartheidsorde en afgedwonge nasionalistiese waardes in hierdie sferes van die Afrikaner se kulturele praktyke. Die outeur verbreed en vul sy

literêr-historiese verslag aan, soos dit reeds in *Seks & drugs & boeremusiek* 'naanvang neem (sien afdeling 6.2.5), deur meer breedvoerig om te gaan met sy herinneringe aan die skep en ontvangs van *Piekniek by Dingaan*, asook sy sosiopolitieke oorweging van die Sestigerbeweging as polariserend ten opsigte van die Afrikaner se kulturele establishment (O'Meara 1996:128). Die beskouing van die Sestigers as voorlopers van die Voëlvrybeweging, soos deur Pienaar (2012:16) geargumenteer, is verder beklemtoon.

In afdeling 7.2.7 is groep- en plekgebondenheid (Denzin 2003; Mazumdar & Mazumdar 1993) wat so sentraal staan by die outo-etnografie, ondersoek met verwysing na *Die tyd van die Kombi's*. Die kontekstualisering van die konsep van plek teen die agtergrond van Afrikanernasionalisme, asook die verzet daarteen is spesifiek beklemtoon. Op hierdie wyse is die begrippe van plek en plekgebondenheid se status as outo-etnografiese betekenisdraers in Kombuis se outobiografie bevestig.

In afdeling 7.3 is die belydende en apologetiese kenmerke in *Die tyd van die Kombi's* verken. Daar is bevind dat dat die apologie en belydenis in hierdie teks gelyktydig op 'n sosiokulturele en persoonlike vlak manifesteer. Die simultane verdediging van die outeur se oortuigings en dade in verband met sosiokulturele en -politieke, en 'n persoonlike boetedoening teenoor persone wie die outeur gefaal het, getuig van 'n oorvleueling van en wisselwerking tussen belydenis en apologie wat aansluit by teoretiese uitsprake deur Hart (1974:227), Whitlock (2001:210) en Moon (2009:137). Die kulturele dimensie van die outeur se introspektiewe belydende en apologetiese relaas regverdig ook die tipering van hierdie teks as 'n voorbeeld van kulturele introspeksie. Belydenis is dan ook benader as 'n manier om die verlede met die hede te integreer om sodoende die identiteit van die outeur te konsolideer.

Met die besprekings van Koos Kombuis se outo-etnografiese werkswyse in sy outobiografiese tweeluik word dit moontlik om ook hier 'n hiërargiese plasing van die outeur ten opsigte van die Afrikanersamelewing te maak. Anders as by Joubert en Brink, kan geargumenteer word dat Kombuis homself as geheel buite die Afrikaner-establishment plaas as alternatiewe Afrikaner. Die outeur se anargistiese houding teenoor tradisionele Afrikanerinstellings, -waardes en -oortuigings getuig van hierdie anti-establishment-posisionering.

HOOFSTUK 8:

GESKRYFDE LEWENS:

SAMEVATTING EN SLOTSOM

Autobiography is a kind of writing in which you tell the story of yourself as truthfully as you can, or as truthfully as you can bear to. Autobiography is usually thought of not as a kind of fiction-writing but as *a kind of history-writing with the same allegiance to the truth as history has*.

J.M. Coetzee (1984:1; my kursivering)

J.M. Coetzee, wat sy professorale intreerede aan die Universiteit van Kaapstad oor die outobiografie gelewer het, beweer dat alle geskrifte van 'n outeur, insluitende sy literêre kritiek, *outobiografies* is, aangesien hy/sy dikwels kommentaar lewer “op tradisies waarby hy aansluit of berekend van wegswaai, en op skrywers wat hom ‘beïnvloed’ het, vir wie hy waardering het of wie se werk in die besonder tot hom spreek” (aangehaal in Kannemeyer 2012:9).

Myburgh (2009) toon aan dat daar 'n internasionale opbloei was in tekste wat, om Minot (2003) se term te gebruik, tot die vierde genre behoort. Hierdie genre omsluit literêre vorme soos egodokumente (briewe, dagboeke, outo/biografie, memoires, reisjoernale ens.) en verskillende kategorieë van lewensgeskiedskrywing. Die raakpunte tussen hierdie onderskeie subgenres is in afdeling 2.2 (literêre niefiksie), afdeling 2.3 (egodokumente), afdeling 2.4 (lewensgeskiedskrywing) en afdeling 2.5 (outobiografie) verdiskonteer en sal dus nie in verdere besonderhede hier herhaal word nie. Die navorsingsvraag (soos uiteengesit in hoofstuk 1) oor dergelike raakpunte is gevolglik beantwoord met die bespreking van teoretiese diskoerse in afdeling 2.2 tot 2.5. Dié betrokke terme is vir die doeleindes van hierdie navorsingsverslag as onderling uitruilbare terme aangewend.

Na die politieke oorgang in Suid-Afrika in 1994 was daar ook hier te lande 'n opmerklike groei in die publikasie van literêr-niefiksietekste (sien afdeling 1.1 vir 'n lys van eksemplariese voorbeelde). Die fokus in hierdie navorsingsverslag het spesifiek geval op die bestudering van 'n aantal outobiografiese geskrifte van die Afrikaanse

skrywersfigure Elsa Joubert, André P. Brink en Koos Kombuis (die skrywersnaam van André le Roux du Toit). Alhoewel daar al heelwat navorsing gedoen is oor die bydrae van Antjie Krog in hierdie verband (sien byvoorbeeld Louw 2010), is daar nog weinig aandag gegee aan die spesifieke eksemplariese tekste wat in hierdie studie betrek is en hiermee word 'n bepaalde navorsingshiaoat dus aangespreek.

In 'n belangwekkende opstel oor die Suid-Afrikaanse outobiografie na 1994 getiteld "Confession and autobiography" beweer Daymond en Visagie (2012:717-738) dat sodanige outobiografiese tekste dikwels spore van die outo-etnografie vertoon en, in die nasleep van apartheid, meermale ook in die teken van apologie en belydenis staan. Hierdie aanname is gebruik as teoretiese vertrekpunt vir 'n bestudering van die vermelde skrywersoutobiografieë in hoofstuk 3 tot 7. Die kernbegrippe outobiografie (afdeling 2.5) outo-etnografie (afdeling 2.6), apologie en belydenis (afdeling 2.7) is in hoofstuk 2 verreken en het gedien as leesmatriks vir die ontleding van die geselekteerde tekste.

In die proses is die navorsingsvraag oor die mate waarin outo-etnografie as geldige teoretiese instrument gebruik kan word by die lees van sulke tekste aangepak deur in afdeling 2.6 te verwys na resente bronne van onder meer Brandes (1982:18), Strathern (1987:17), Reed-Danahay (1997), asook Ellis (2004; 2008; 2010), en om dan daardie teoretiese kennis te verreken in die toepassingshoofstukke (hoofstuk 3 tot 7). Onderlinge nuanses ten spyt, is die konsensusposisie onder teoretici dat 'n outo-etnografie (synde 'n antropologiese konsep) in beginsel dui op tekste waarin daar 'n beskrywing is van 'n kultuurgroep deur 'n lid van daardie selfde groep wat *binnestanderstatus* geniet: 'n modus van selfrepresentasie of selfvorming wat volgens Moon (2009:31) dus die gaping tussen die outobiografiese "self" en die etnografiese "kultuur" oorbrug. Een van die bevindings aan die einde van hoofstuk 2 is juis dat die outo-etnografie nie slegs fokus op die skrywende "ek" nie, maar ook op die breër sosiokulturele en -politieke konteks waarin hierdie "ek" bespreek word.

Die drie skrywerspersonasies Elsa Joubert, André P. Brink en Koos Kombuis verskaf in hulle outobiografiese tekste telkens 'n unieke binnestandersblik op die Afrikaanse samelewing van hulle tyd en dra daarom in die proses by tot die optekening van die geskiedenis ("history-writing"), soos wat in die motto van Coetzee hierbo gesuggereer

word. Deur hulle beskrywing van 'n *persoonlike* geskiedenis, word daar terselfdertyd lig gewerp op die *kollektiewe* geskiedenis van die Afrikanergemeenskap wat hulle beskryf.

Joubert verwoord haar persoonlike geskiedenis asook dié van haar eie gemeenskap in 'n tweedelige outobiografie: *'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe* (2005) dek die periode vanaf haar geboorte tot en met die Nasionale Party-bewindsoorname in 1948, terwyl *Reisiger* (2009) die periode vanaf 1948 tot en met die publikasiedatum in 2009 verreken (met inbegrip van die politieke oorgang in 1994 en die nadraai daarvan). Hierdie twee tekste kom aan die beurt in hoofstuk 3 en 4. Joubert verklaar in 'n onderhoud met Myburgh (2010) dat sy moet skryf oor “haar eie land”; dat sy skryf oor “jouself en jou soort mense” (2011:249). Sy bevestig self die outo-etnografiese aard van haar outobiografie wanneer sy aanvoer dat *'n Wonderlike geweld* 'n “beeld [is] van 'n lewe en 'n beeld van 'n tyd” (aangehaal in Smith 2006:13).

Kritici soos Botha (2005), Brink (2005), Ester (2006), Hauman (2010), Morgan (2010), Myburgh (2010), Olivier (2010) en Roos (2006, 2010) is dit almal eens dat Joubert haar eie lewe deurentyd in reliëf met dié van haar gemeenskap sien, en Hauman (2010:21) gebruik spesifiek die term *outo-etnografie* met verwysing na die eerste deel van Joubert se outobiografie. Roos (2010:168) maak dieselfde observasie ten opsigte van *Reisiger* wanneer sy aantoon dat Joubert se verhaal nie alleen een is “omtrent groot gebeure wat die Suid-Afrika van 1948 tot 1994 gevorm het nie”, maar dat dit ook die verhaal is van “haar eie deelname daaraan en rol daarin”. In die gevolgtrekking aan die einde van hoofstuk 3 word Joubert se eerste outobiografiese volume in pas met Hauman (2010:54) asook Smith en Watson (2001) se uitsprake selfs beskryf as 'n *relasionele outobiografie*, wat gesien word as identiteitsmodel waarin die skrywende “self” se verweefdheid met 'n gemeenskap beklemtoon word.

Hierdie voortdurende wisselwerking tussen persoonlike en kollektiewe geskiedenis blyk eweneens uit Brink se outobiografie, *'n Vurk in die pad* (2009), wat in hoofstuk 5 aan bod kom. Hy beweer self dat dat hy “as mens altyd aan 'n ander, aan 'n hele samelewing verbonde bly” en dat hy poog om vas te stel waar hy vandaan kom en wat hom gevorm het, “wat die hele samelewing waaruit ek voortgekom het, gemaak het wat dit was”, al was daardie verhouding dan soms “antagonisties” (2009:334). Bleby

(2009:1) bevestig dat Brink 'n sober evaluasie verskaf van sy postapartheidversoening met sy oorspronklike Afrikanerkultuur, terwyl Slovo (2009:5) poneer dat 'n *Vurk in die pad* "an insider's view" bied op die "Afrikaans mindset" en dat hierdie outobiografie 'n ondersoek en kommentaar is op 'n lewe, 'n oeuvre en 'n land.

Ook Koos Kombuis beskryf sy (dikwels antagonistiese) verhouding met die apartheids-establishment binne die raamwerk van die landsgeskiedenis en bevestig daarmee die outo-etnografiese verband tussen lewensgeskiedskrywing en geskiedskrywing (vergelyk hoofstuk 6 en 7). Van Coller (2000) verklaar met verwysing na *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) dat "die outobiografiese verslag deurgaans ingebed [word] in 'n breër kulturele agtergrond". Hierdie vermelde teks word deur Olivier (2000) 'n "optekening van 'n stuk kultuurgeskiedenis" genoem. Die subtitel van *Die tyd van die Kombi's* is immers 'n *Persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie*. De Jager (2010) vermeld pertinent die deurlopende sosiopolitieke kommentaar in laasgenoemde teks.

Elkeen van hierdie drie outobiograwe neem verskillende posisies in teenoor die groepering wat hulle beskryf (strekke van behoudende kritiek by Joubert, openlike kritiek by Brink en alternatiewe Afrikanerskap by Kombuis). Die gemene deler in al die betrokke tekste is egter die gedetailleerde beskrywing van outo-etnografiese merkers wat inspeel op die kollektiewe identiteit en kulturele geheue van die Afrikaner: landspolitiek (veral die omvang en effek van Afrikanernasionalisme), plek as betekenisdraer en spesifiek die posisie van die blanke Afrikaner in Afrika; die patriargale aard van die Afrikanersamelewing, godsdiens (en veral calvinisme); en ten slotte die Afrikaanse taal en letterkunde. Hierdie elemente/merkers word in die geheuestudie ("memory studies") erken as die essensiële onderdele van 'n groepsidentiteit, waar die gedeelde herinneringe tussen al die lede van die groep erken en herken word (Pereira 2010). Hauman (2010:51) bestempel byvoorbeeld die element van godsdiens as "'n onderafdeling van die definisie van 'n Afrikaner".

Ten opsigte van die etnografiese groepering wat deur die outobiograwe beskryf word, word die begrippe Afrikaner en Afrikaneridentiteit egter nie gebruik sonder om akuut bewus te wees van die kompleksiteite daaraan verbonde nie (sien die laaste gedeelte van afdeling 1.2.1 waar juis geargumenteer word dat Afrikanerskap ook diversiteit impliseer). Die idee dat Afrikaners ook as Suid-Afrikaners en Afrikane geag kan word,

is verder onderliggend aan hierdie navorsingsverslag in die sin dat al drie outobiograwe op unieke wyse oor witheid en die rol van blankes in Afrika besin. Pereira (2010) se oortuiging dat identiteit nie 'n statiese begrip is nie, word ook in hierdie studie onderskryf en bevestig deur die feit dat die onderskeie skrywerspersonasies en hulle tydgenote se politieke opvattinge met verloop van tyd ook paradigmatverskuiwings ondergaan het.

In hoofstuk 3 en 4 word Joubert se hantering van die kultuuraspekte en/of outo-etnografiese merkers soos hierbo genoem, in besonderhede bespreek. Die bevindings waartoe daar gekom is, volg in afdeling 3.4 en 4.4. Die implikasies wat Afrikanernasionalisme asook postkoloniale denke vir die Afrikaner se selfbeskouing en identiteitsbesef gehad het, asook Joubert se toenemende ontnugtering met die regerings van die dag en die rol van die kerk, het in hierdie hoofstukke aan bod gekom. Haar deurlopende veroordeling van rassisme en die kerk se sanksionering daarvan hou verband met Bains (2007) en Ware (2013) se sienswyses dat lewensgeskiedskrywing en outo-etnografie as geslaagde vorme van verzet teen rassisme kan dien, en dus as 'n "outobiografiese manifest" kan ageer, soos deur Blake (2006:61) uiteengesit.

In 'n onderhoud met Francois Smith (2009) skets Joubert haar eie posisionering ten opsigte van die groep soos volg: "nie genoeg verzet nie, maar was ook nie genoeg Afrikaner nie; ek was nie boheems genoeg nie, en ook nie deel van die establishment nie".

Brink se outo-etnografiese benadering tot die reeds vermelde kulturele merkers (politiek, taal godsdienst, ensovoorts) is in hoofstuk 5 breedvoerig verken. Hier kom skuld, apologie en belydenis opnuut ter sprake teen die agtergrond van die vermelde sosiopolitieke en -kulturele kwessies waarvoor Brink verslag doen. In afdeling 5.2.1 het die fokus geval op die apartheidsregime, en later ook op sy uitbeelding van die ANC se onderdrukkende en gewelddadige aard as 'n voorbeeld van *morele* vergrype.

Daar is bevind dat Joubert deur haar persoonlike, maar groepsverteenvoerwoordigende ervaring van Afrikanernasionalisme as outo-etnografiese merker 'n blik bied op die politieke en kultuurhistoriese werklikhede van Suid-Afrika. Sodoende is bewys dat die outo-etnografiese invalshoek kan lei tot 'n verruimde lesing van Joubert se outo-

biografieë (vergelyk die ooreenstemmende navorsingsvraag in hoofstuk 1 tesame met die toepassing in hoofstuk 3 en 4). Hauman (2010:38, 40) verwys ook na Joubert se subjektiewe terugskouende perspektief op die ontwikkeling van 'n "etnografiese bewussyn" en "Afrikaneridentiteit". Joubert se oorspronklike aanhang van die nasionalistiese politiek, haar lidmaatskap van die Ossewabrandwag asook haar anti-imperialistiese houding en pro-Duitse sentimente tydens die Tweede Wêreldoorlog word in 'n Wonderlike geweld bely, terwyl haar wegbeweeg van hierdie sentimente in *Reisiger* gedokumenteer word.

Die aspekte van skuld, apologie en belydenis, wat deur Daymond en Visagie (2012) geopper word, verkry prominensie met verwysing na hierdie vermelde sosiopolitieke en -kulturele temas waaroor Joubert berig. Die funksie van die belydende derdepersoonsvertelperspektief in 'n *Wonderlike geweld* skep derhalwe afstand tussen die skrywende en beskryfde ek en hef die gaping tussen "self" en gemeenskap op (vergelyk Hayes 2008 asook afdeling 3.3 en 3.4). Die resultaat is dat Joubert haarself met hierdie vertelwyse distansieer van haar jeugdige sentimente en dade en so as 't ware apologie aanteken vir daardie uitgediende oortuigings. Die idees van Gallagher (2002), Hayes (2008) en Renshaw (2010) oor skuld en belydenis is verbandhoudend betrek. Dit is opvallend dat Joubert in *Reisiger* wegdoen met hierdie vertelwyse ten gunste van die eerste persoonsvorm. Daar is in hoofstuk 3 en 4 verder bevind dat haar introspektiewe handeling van belydenis en apologie nie slegs van persoonlike aard is nie, maar ook sosiokulturele en -politieke fasette van haar bestaan as Afrikaner betrek (soos aangedui deur Roos 2006). Dit word dus verteenwoordigend van 'n kulturele introspeksie by ánder Afrikaners.

Brink se binnestandersblik op die versetbeweging (sien Dennil 2009:1; Gaum 2009:21; Gaylard 2009:9; Isaacson 2009:14, Kotze 2009:11, Roodt 2009:249; Daymond & Visagie 2012) is beskou as 'n belydende en apologetiese handeling. In afdeling 5.2.2 is ras, en meer spesifiek rassisme, rassistiese geweld en onkunde, in verband gebring met belydenis en apologie. Daar is aangedui dat Brink sy jeugdige rassisme bely, maar ook tegelykertyd apologeties kontekstualiseer met verwysing na die nasionalistiese regering se propoganda en indoktrinasie van sy generasie deur middel van byvoorbeeld die skole en kerke. In afdeling 5.2.3 is die outo-etnografiese

betekenisdraer van plek in verband gebring met apologie en belydenis deur die outeur se toenemende besef dat hy 'n verantwoordelikheid het teenoor sy eie gemeenskap. Hierdie besef vat veral pos tydens sy verblyf in Parys en strook met teoretiese stellings van Alsop (2002), naamlik dat verwydering of vervreemding van die bekende en vertroude kring nuwe perspektiewe daarop kan bring.

Vervolgens is aspekte van belydenis en apologie uitgelig in Brink se beskrywings van patriargie wanneer die gevestigde praktyk van die uitbuiting en onderdrukking van vroue in die Afrikanersamelewing veroordeel word en gekoppel word aan sy poging om kollektiewe boetedoening daarvoor te doen (sien afdeling 5.2.4). Skuld en skuldgevoelens as aspekte van calvinisme en die tradisionele Afrikaanse kerke (sien afdeling 5.2.5) is verder ook verbind met die konsep van apologie en belydenis (vergelyk Gallagher 2002; Hayes 2008; Renshaw 2010). Die outobiograaf se veroordeling van die kerk se sanksionering van die destydse regering se apartheidsideologie en -beleid is ook in terme van (kollektiewe) skuld, apologie en belydenis uiteengesit. Sodoende is die navorsingsvraag, naamlik of outo-etnografie, apologie en belydenis geldige teoretiese vertrekpunte vir 'n bestudering van Brink se outobiografie is, afdoende beantwoord.

Koos Kombuis se outobiografiese tekste verskyn (soos dié van Joubert) in twee dele. Waar Joubert se aflewerings geskei is in terme van vertelde tyd, en dus ook ouderdom, is die tweede deel van Kombuis se (revisionistiese) outobiografie, *Die tyd van die Kombi's* (2009), 'n verruiming en hersiening van stellings oor 'n spesifieke tydperk en aspek van sy lewe – die Voëlvrybeweging (sien hoofstuk 7). *Seks & drugs & boeremusiek* (2000) kan beskou word as 'n meer tradisionele outobiografie waarin die tydperk waaroor berig word, strek vanaf die outobiograaf se geboorte in 1954 tot en met die publikasie van die betrokke teks (sien hoofstuk 6). Soos Joubert en Brink, spreek Kombuis soortgelyke outo-etnografiese merkers aan wat as onderdele van identiteit ageer (afdeling 6.2.1 – 6.2.6; afdeling 7.2.1 – 7.2.7). In die bespreking van Kombuis se tekste is musiek as verdere outo-etnografiese betekenisdraer ingesluit.

Kombuis se belydende en apologetiese werkswyse kom ter sprake teen die agtergrond van hierdie verskillende sosiokulturele en etnografiese merkers. In teenstelling met Joubert en Brink se beskouings van Afrikanernasionalisme en -politiek, is daar

aangedui dat Kombuis nie op 'n persoonlike vlak belydend en skulderkennend ten opsigte van hierdie politiek en die onderdrukkende aard daarvan handel nie, maar eerder sy eie asook lede van sy generasie as 'n geheel se bewustheid daarvan en skeptiese houding daarteenoor apologeties dokumenteer. Tog poog die outobiograaf om in beide vermelde tekste kollektiewe belydenis oor apartheidsvergrepe te lewer.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die teoretiese parameters in hoofstuk 2 tot verruimde lesings van die tersaaklike egodokumente gelei het en die navorsingsdoelwitte van die studie is dus in die proses bereik.

Die finale gevolgtrekking van hierdie navorsingsverslag is dat die voorafgaande (skrywers-)outobiografieë wat binne die teoretiese grense van outo-etnografie, apologie en belydenis bestudeer is, nie slegs persoonlike geskiedenis nie, maar ook 'n landsgeskiedenis dokumenteer en in die proses 'n vorm van meerstemmige kulturele introspeksie daarstel.

BIBLIOGRAFIE

- Abbott, H. Porter. 1988. Autobiography, autography, fiction: Groundwork for a taxonomy of textual categories. *New Literary History* 19:597–615.
- Akai, Naoko. 2011. *Poststructural explorations into relations among self, language, reader-response theories: (Im)possibilities of autobiographical inquiry*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif: Columbia University.
- Alagic, Azra. 2009. *Not like my mother: Truth and the author in creative nonfiction*. Ongepubliseerde MA-verhandeling: Queensland University of Technology.
- Alsop, Christiane Kraft. 2002. Home and away: Self-reflexive auto-ethnography. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 3(3). Beskikbaar by: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/823/1788>. Datum geraadpleeg: 3 Januarie 2016.
- Amigoni, David (ed). 2006. *Life writing and Victorian culture*. Aldershot: Ashgate.
- Anderson, Chris. 1987. Teaching students what not to say: Iser, Didion, and the rhetoric of gaps. *Journal of Advanced Composition* 7:1–16. Beskikbaar by: <http://www.gru.edu.au/school/art/text>. Datum geraadpleeg: 10 Junie 2006.
- Anderson, Muff. 1981. *Music in the mix: The story of South African popular music*. Johannesburg: Ravan Press.
- Anker, Willem. 2004. Koos skop nog teen die vinger in elkeen se kop. *Beeld*, 24 Januarie, p. 11.
- Ashley, K., Gilmore, L. & Peters, G. (eds). 1994. *Autobiography and postmodernism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Attfield, Sarah. 2011. Punk rock and the value of auto-ethnographic writing about music. *Journal of Multidisciplinary Studies* 8(1). Beskikbaar by: <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/portal>. Datum geraadpleeg: 26 Augustus 2014.

- Attwell, David & Attridge, Derek (eds). 2012. *The Cambridge history of South African literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baena, Rosalia. 2007. *Transculturating auto/biography: Forms of life writing*. New York: Routledge.
- Bains, Saira. 2007. Transforming the wounds of racism: An autoethnographic exploration and implications for psychotherapy. Beskikbaar by: <https://www.psychotherapy.net/article/racism-psychotherapy#section-autoethnography-as-a-way-to-understand-racism-and-trauma>. Datum geraadpleeg: 18 Desember 2015.
- Baldick, Chris. 2008. *The Oxford dictionary of literary terms*. Oxford: Oxford University Press.
- Bekker, Rudolf. 2002. Jacques Presser's heritage: Egodocuments in the study of history. *Memoria y Civilización* 5:13–37.
- Bell, Susan G. & Yalom, Marilyn (eds). 1990. *Revealing lives: Autobiography, biography, and gender*. Albany: State University of New York Press.
- Beverley, John. 1989. The margin at the center: On *testimonio* (testimonial narrative). *Modern Fiction Studies* 35:11–28.
- Beyers, Yvonne. 2003. Stil gemoed, diepe grond: Buitestander Grote Karel “groet” hierdie lewe. *Beeld*, 20 September, p. 11.
- Bezuidenhout, Andries. 2008. Laaste boek in Afrikaans? Watwou! *Rapport*, 12 Oktober, p. 18.
- Bezuidenhout, Andries. 2009. Kombuis belig trauma van Voëlvry se donker kant. Beskikbaar by: <http://www.beeld.com/Vermaak/Nuus/Kombuis-belig-trauma-van-Voelvry-se-donker-kant-20091115>. Datum geraadpleeg: 24 Desember 2012.
- Blaak, Joerien. 2002. Autobiographical reading and writing: the dairy of Davis Beck (1624). In Bekker, Rudolf (ed). *Egodocuments and history: Autobiographical*

- writing in its social context since the Middle Ages. Amsterdam: Uitgeverij Verloren, pp. 61–86.
- Blake, Dale S. 2000. *Inuit autobiography: Challenging the stereotypes*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, University of Alberta.
- Bleby, Michael. 2009. Unmasking the truth behind Brink's fiction. *The Weekender*, 4 April, p. 1.
- Blowers, Tonya. 2010. *Locating the Self: Re-reading autobiography as theory and practice with particular reference to the writings of Janet Frame*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, University of Warwick.
- Borich, Barrie J. 2013. What is creative nonfiction? An introduction. Beskikbaar by: <http://barriejeanborich.com/what-is-creative-nonfiction-an-introduction>. Datum geraadpleeg: 27 Mei 2013.
- Botha, Amanda. 2005. 'n Eerlike verkenning. *By, Die Burger*, 3 Desember, p. 9.
- Brandes, Stanley. 1982. Ethnographic autobiographic in American anthropology. In Hoebel, E.A., Currie, R. & Kaiser, S. (eds). *Crisis in anthropology: View from Spring Hill*. New York: Garland, pp. 7–202.
- Brazier, Jana E. & Mannur, A. 2003. *Theorizing diaspora. A reader*. Malden: Blackwell.
- Breytenbach, Breyten. 2009. *Notes from the Middle World*. Chicago: Haymarket Books.
- Breytenbach, Breyten; Brink, André P., Coetzee, Ampie & Van Zyl Slabbert, Frederick. 1999. Watse, wie se Afrikaners? *Die Burger*, 20 Maart, p. 8.
- Breytenbach, Kerneels. 1988. G'n piekniek vir Dingaan in die Nico. *Die Burger*, 9 Augustus, p. 1. Beskikbaar by: <http://152.111.1.87/argief/berigte/dieburger/1988/08/09/1/4.html>. Datum geraadpleeg: 24 Junie 2013.
- Brink, André P. 2003a. Afrikaans is bound to outlive its "last book". *Sunday Independent*, 2 March, p. 18.

- Brink, André P. 2003b. St Francis of the Ritz. Review of Karel Schoeman: *Die laaste Afrikaanse boek*. LitNet. Besikbaar by <http://mweb.co.za/litnet/seminaar.laaste.asp>. Datum geraadpleeg: 1 September 2012.
- Brink, André P. 2005. Swaarwigtige geweld. *Rapport*, 4 Desember, p 4.
- Brink, André P. 2009. *'n Vurk in die pad*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Brink, E. 1990. Man-made women: Gender, class and the ideology of the *volksmoeder*. In Walker, C. (ed). *Women and gender in Southern Africa to 1945*. Cape Town: James Currey, pp. 273–292.
- Brooks, Peter. 2000. *Troubling confessions: Speaking guilt in law and literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, Peter. 1967. *Augustine of Hippo*. New York: Dorset Press.
- Brümmer, Willemien. 2009. Om kaal te loop. *Die Burger*, 14 Februarie, p. 8
- Burger, Willie. 2003a. Karel Schoeman: *Die laaste Afrikaanse boek – outobiografiese aantekeninge*. *Rapport*, 26 Januarie. p. 28.
- Burger, Willie. 2003b. “Bolwerk teen tyd en vergetelheid”: Karel Schoeman se outobiografiese aantekeninge. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans* 10(2):159–175.
- Burger, Willie. 2003c. Méér as net buitestander se verhaal. *Rapport*, 26 Januarie, p. 28.
- Burke, Peter. 1996. Representations of the self from Petrarch to Descartes. In Porter, R. (ed). *Rewriting the self. Histories of the Middle Ages to the present*. London: Routledge, pp. 17–28.
- Byerly, B.I. 2008. Decomposing Apartheid. Things come together. The anatomy of a music revolution. In Olwage, G. (ed). *Composing Apartheid. Music for and against Apartheid*. Johannesburg: Wits University Press, pp. 255–280.
- Ciappelli, Giovanni. 2008. First person writings in European context. Besikbaar by: http://firstpersonwritings.huma-num.fr/italy/italy_project.htm. Datum geraadpleeg: 12 Mei 2012.

- Claycomb, Ryan M. 2003. *Playing at lives: Life writing and contemporary feminist drama*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif: University of Maryland.
- Coetzee, J.M. 1985. Confession and double thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky. *Comparative Literature* 37:193–232.
- Coetzee, J.M. 1984. *Truth in autobiography*. Cape Town: Cape Town University Press.
- Coetzee, Yochanaan. 2013. Koos Kombuis sizzles in the boiler room. Beskikbaar by: http://www.namibian.com.na/index.php?Archive_id=113793&page_type=archive_story_detail&page=654. Datum geraadpleeg: 24 Mei 2014.
- Cohen, Elizabeth S. 1992. Court testimony from the past: Self and culture in the making of text. In Kadar, M. (ed). *Essays on life writing: From genre to critical practice*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 83–93.
- Coullie, J.L., Meyer, S., Ngwenya, T.H. & Oliver, T. (eds). 2006. *Selves in question: Interviews on South African auto/biography*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cox, James M. 1971. Autobiography and America. *Virginia Quarterly Review* 47:252–277.
- Daymond, M.J. & Visagie, Andries. 2012. Confession and autobiography. In Attwell, D. & Attridge, D. (eds). *The Cambridge history of South African literature*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 717–738.
- De Jager, Shaun. 2010. Die tyd van die kombi's. *Tydskrif vir letterkunde* 47(2):187–188.
- De Kock, Leon. 2009. On the Brink of the past. *Mail and Guardian*, 9 April, p. 5.
- De Man, Paul. 1979. *Allegories of reading: Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- De Man, Paul. 1984. *The rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.

- De Ridder, Chutney. 2000. Lank lewe skrywer-musikant Koos. *Die Burger*, 24 Julie, p. 8.
- De Vos, Pierre. 1990. Nuwe lied van jong Suid-Afrika. *Die Suid Afrikaan*, 4 Junie, p. 27.
- Deck, Alice. 1990. Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and cross-disciplinary discourse. *Black American Literature Forum* 24(2):237–256.
- Dennil, Bruce. 2009. Getting personal: author speaks of a long road walked, and the opportunities yet to come. *The Citizen*, 2 April, p. 1.
- Denzin, Norman. 1989. *Interpretive biography*. Newbury: Sage.
- Denzin, Norman K. 2003. Performing [auto] ethnography politically. *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 25:257–278.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (eds.). 2000. *Handbook of qualitative research*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (eds.). 2005. *The Sage handbook of qualitative research*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Donaldson, Andrew. 2009. She drove me mad with love. *Sunday Times*, 22 February, p. 3.
- Doody, Terrence. 1980. *Confession and community in the novel*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Dorst, John D. 1989. *The written suburb: An American site, an ethnographic dilemma*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Doyen, Barbara. 2007. What is a memoir? What makes a memoir different from an autobiography? Besikbaar by: <http://www.barbaradoyen.com/writing-nonfiction/what-is-a-memoir-what-makes-a-memoir-different-from-an-autobiography-or-biography>. Datum geraadpleeg: 1 Junie 2014.
- Druker, Phil. 2004. What is creative nonfiction??? Department of English, University of Idaho, 1–2. Besikbaar by: <http://class.uidaho.edu/druker/>. Datum geraadpleeg: 23 Maart 2006.

- Ellingson, Laura L. & Ellis, Carolyn. 2008. Autoethnography as constructionist project. In Holstein, J.A & Gubrium, J.F. (eds). *Handbook of constructionist research*. New York: Guilford Press, pp. 445–466).
- Ellis, Carolyn. 2004. *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ellis, Carolyn. 2008. *Revision: Autoethnographic reflections of life and work*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Ellis, Carolyn; Adams, Tony E. & Bochner, Arthur P. 2010. Autoethnography: An overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12(1) art. 10. Beskikbaar by: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>. Datum geraadpleeg: 5 September 2012.
- Engelbrecht, Theuns. 2002. 'n Man van stilte en eenvoud. *Insig*, 31 Oktober, pp. 70–71.
- Encyclopaedia Britannica. 2012. Apology. Beskikbaar by: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/30105/apology>. Datum geraadpleeg: 30 September 2012.
- eNotes.com. 2000. Apology. Beskikbaar by <http://www.enotes.com/literary-terms/apology>. Datum geraadpleeg: 30 September 2012.
- Ester, Hans. 2006. “My pad is self die ding wat trek”: Elsa Joubert over haar jeugd. *Zuid-Afrika*, 13 Junie, pp. 115–116.
- Eye-Bates, Stefanie. 1998. Fact not fiction: questioning our assumptions about Crane’s “The open boat”. *Studies in Short Fiction* 35(1):1–8.
- Eyerman, Ron & Jamison, Andrew. 1998 *Music and social movements: Mobilizing traditions in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forché, Carolyn & Gerard, Philip. 2001. *Writing creative nonfiction*. Cincinnati: Story Press.

- Foucault, Michel. 1997. *Ethics: Subjectivity and truth*. In Rabinow, Paul (ed). *The essential works of Michel Foucault 1954–1984*. New York: New Press.
- Fowler, Alastair. 1982. *Kinds of literature: An introduction to theory of genres and modes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fredman, Jenny. 2007. “All autobiography is storytelling, all writing is autobiography”: *Autobiography and the theme of otherness in J.M. Coetzee’s Boyhood: Scenes from provincial life*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Växjö University, Sweden.
- Frey, Northrop. 1957. *Anatomy of criticism: Four essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedman, S.S. 1988. Women’s autobiographical selves: Theory and practice. In Benstock, S. (ed). *The private self: Theory and practice of women’s autobiographical writings*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fulbrook, Mary & Rublack, Ulinca. 2010. In relation: The “social self” and ego-documents. *German History* 28(3):263–272.
- Gallagher, Susan van Z. 2002. *Truth and reconciliation: The confessional mode in South African literature*. Portsmouth: Heinemann.
- Gaum, Fritz. 2009. Brink onthutsend eerlik. *Die Kerkbode*, 7 Augustus, p. 21.
- Gaylard, Rob. 2009. Memoir offers a textured of a life less ordinary lived to the fullest. *Cape Argus*, 27 April, p. 9.
- Gibbons, Sacha R.J. 2004. *Aboriginal testimonial life-writing and contemporary cultural theory*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, Diponegoro University, Indonesia.
- Giles, Sandra. 2005. Definining “creative nonfiction”. Beskikbaar by: http://southeasternwriters.org/uploads/Defining_Creative_Nonfiction.pdf. Datum geraadpleeg: 27 Mei 2013.
- Giliomee, Hermann. 1992. “Broedertwis”: Intra-Afrikaner conflicts in the transition from apartheid. *African Affairs* 91:339–364.
- Giliomee, Hermann. 2003. *Die Afrikaners: ’n biografie*. Kaapstad: Tafelberg.

- Gilmore, Leigh. 1994. The mark of autobiography: Postmodernism, autobiography, and genre. In Ashley, K., Gilmore, L. & Peters, G. (eds). *Autobiography and postmodernism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Goodall, H.L. 2000. *Writing the new ethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Graeber, David. 2003. The twilight of vanguardism. Beskikbaar by: <http://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-the-twilight-of-vanguardism>. Datum geraadpleeg: 28 Desember 2015.
- Grundling, Erns. 2000. Kombuis het nou die regte feng shui. *Die Burger*, 2 Augustus, p. 11.
- Grundlingh, Albert. 2003. "Rocking the boat"? The "Voëlvry" music movement in South Africa: Anatomy of Afrikaans anti-apartheid social protest in the eighties. Beskikbaar by: http://sun025.sun.ac.za/portal/page/portal/Arts/Departemente1/geskiedenis/docs/rocking_the_boat.pdf. Datum geraadpleeg: 25 Junie 2014.
- Grundlingh, Albert. 2005. The politics of the past and popular pursuits in the construction of everyday Afrikaner nationalism, 1938–1948. In Dubow, S. & Jeeves, A. (eds). *South Africa's 1940s. Worlds of possibilities*. Kaapstad: Double Storey, pp. 192–211.
- Gugelberger, Georg M. (ed). 1996. *The real thing: testimonial discourse in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gutkind, Lee. 2004. Creative nonfiction: immersion in real life creates some of our most memorable writing. *Writer* 117 (5):1–3.
- Hageraats, K. 1993. Ik begryp nog altijd niet dat ik ooit zal sterven. In gesprek met Jef Geeraerts. *Bzzlletin* 208:5.
- Harley, Louisa J. 1985. *Outobiografie, outobiografiese roman en roman-as-outobiografie: 'n generies-tipologiese ondersoek*. Ongepubliseerde DLitt-proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika.
- Harlow, Barbara. 1987. *Resistance literature*. New York: Methuen.

- Hauman, Suzaan. 2010. *Outobiografie en identiteit: 'n vergelykende beskouing van 'n Wonderlike geweld (2005) van Elsa Joubert en 'n Ander tongval (2005) van Antjie Krog*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Hayano, David. 1979. Auto-ethnography: Paradigms, problems and prospects. *Human Organization* 38(1):99–104.
- Hayes, Tim. 2008. *The crisis autobiography: Augustine, Rosseau, and Wordsworth*. MA-thesis, University of Missouri-Columbia.
- Heider, Karl. 1975. What do people do? Dani auto-ethnography. *Journal of Anthropologic Research* 31:3–17.
- Herzfeld, Michael. 1985. *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, Michael. 1996. *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. New York: Routledge.
- Hopkins, Pat. 2006. *Voëlvry: The movement that rocked South Africa*. Kaapstad: Zebra Press.
- Hugo, Daniel. 2003. Blanco bladsy is ook vol spore van verdwene mense. *Die Burger*, 3 Februarie, p. 9.
- Hugo, Daniel. 2004. Beste Afrikaanse romanskrywer ... Maar laaste uit “Karel die Grote” se pen? Aikona! *Die Volksblad*, 7 Julie.
- Huisman, Marijke. 2005. Beter dan Thucydides en Wagenaar: Autobiografie en de geschiedenis van de eigen tijd, 1850–1918. *Tijdschrift voor Geschiedenis* 118(4):513–532.
- Humes, Edward. 2002. What is literary nonfiction? *Etude* 1. Besikbaar by: <http://Info.u.oregon.edu/>. Datum geraadpleeg: 14 November 2006.
- Isaacson, Maureen. 2009. The truth about André ... almost. *Sunday Independent*, 5 April, p. 13.

- Jacklin, Michael. 2008. Consultation and critique: implementing cultural protocols in the reading of collaborative indigenous life writing. In Read, P., Peter-Little, F. & Haebich, A. (eds). *Indigenous biography and autobiography*. Canberra: ANU E Press, pp. 135–145.
- Jacobs, I. 2007. *Performing the self: autobiography, narrative, image and text in self-representations*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Jolly, Margaretta (ed). 2001. *Encyclopedia of life writing: Autobiographical and biographical forms*. London: Fitzroy Dearborn.
- Jordaan, Annette. 2009. Vrypas. *Tydskrif vir letterkunde* 46(2): 250–251.
- Joubert, Elsa. 2005. *'n Wonderlike geweld: jeugherinneringe*. Kaapstad: Tafelberg.
- Joubert, Elsa. 2009a. *Reisiger*. Kaapstad: Tafelberg.
- Joubert Elsa. 2009b. Opskryf van wonderlike reis. *Die Burger*, 23 Oktober, p. 12.
- Joubert, Elsa. 2010. Bedanking by die ontvangs van die Universiteit van Johannesburg se Prys vir Skeppende Skryfwerk. Beskikbaar by: http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=94580&cat_id=555. Datum geraadpleeg: 4 Januarie 2012.
- Joubert, Elsa. 2011. *Reisiger* (Epub-uitgawe). Kaapstad: Tafelberg.
- Kang, Gye-Yu. 2003. *Robert Lowell's life writing and memory*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College.
- Kannemeyer, J.C. 1995. *Langenhoven: 'n lewe*. Kaapstad: Tafelberg.
- Kannemeyer, J.C. 1999. *Leipoldt: 'n lewensverhaal*. Kaapstad: Tafelberg.
- Kannemeyer, J.C. 2002. *Die goue seun: Die lewe en werk van Uys Krige*. Kaapstad: Tafelberg.

- Kannemeyer, J.C. 2004. *Jan Rabie: prosapionier en politieke padwyser*. Kaapstad: Tafelberg.
- Kannemeyer, J.C. 2008. *Leroux: 'n lewe*. Pretoria: Protea.
- Kannemeyer, J.C. (red). 2011. *Briewe van W.E.G. en N.P. van Wyk Louw 1941–1970*. Hermanus: Hemel en See Boeke.
- Kannemeyer, J.C. 2012. *J.M. Coetzee: a life in writing*. Kaapstad: Jonathan Ball.
- Kirschstein, Bette H. (ed). 2001. *Life writing. Writing lives*. Malabar: Krieger.
- Klems, Brian A. 2013. Memoir vs. Autobiography. Beskikbaar by:
<http://www.writersdigest.com/online-editor/memoir-vs-autobiography-2>.
 Datum geraadpleeg: 1 Junie 2014.
- Knight, Jessica L. 2011. *Autobiography and the making of modernist multiculturalism*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, University of Minnesota.
- Koenigsknecht, Beth. 2012. *Helping her not to fall in fleeting glory: A creative nonfiction thesis*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Central Michigan University.
- Kombuis, Koos A. 2000. *Seks & drugs & boeremusiek: die memoirs van 'n volksverraaier*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Kombuis, Koos. 2009. *Die tyd van die kombi's: 'n persoonlike blik op die Afrikaanse rock-rebellie*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Kombuis, Koos. 2011. *Die reuk van koffie*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Kotze, Ella. 2010. Brink's map of his and SA's heart. *The Star*, 7 January, p. 11.
- Krasniqi, Shkurte. 2013. *Identity and narrative in Doris Lessing's and J.M. Coetzee's life writings*. Ongepubliseerde MA-verhandeling: University of Tromsø, Norway.
- Krog, Antjie. 1998. *Country of my skull*. Johannesburg: Random House.
- Krog, Antjie. 2003. *A change of tongue*. Johannesburg: Random House.

- Krog, Antjie. 2005. *'n Ander tongval*. Kaapstad: Tafelberg.
- La Vita, Murray. 2009. Die reise van Elsa Joubert. *Die Burger*, 21 November, p. 8.
- Layden, Dervila. 2010. Ireland life writing. UCD Irish Virtual Research Library and Archive. Beskikbaar by: <http://hdl.handle.net/10197/4561>. Datum geraadpleeg: 2 Februarie 2014.
- Leem, Susan. 2013. *"What we now believe is the truth": Apologia, presence, and narrative in This American life's "retraction" episode*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, University of Minnesota.
- Lehtimäki, Markku. 2005. *The poetics of Norman Mailer's nonfiction: Self-reflexivity, literary form, and the rhetoric of narrative*. Tampere: Tampere University Press.
- Lejeune, Philippe. 1989. The autobiographical pact. In Eakon, P.J. (ed). *On autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 3–30.
- Levine, George. 1992. *Constructions of the self*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Lindemann, Mary. 2000. Sources of social research. In Stearns, P. (ed). *Encyclopedia of European social history*. Detroit: Charles Scribners & Sons, pp. 1–36.
- Louw, Chris. 2009. Dekadensie, dagga en dooswyn. Beskikbaar by: <http://www.rapport.co.za/Boeke/Nuus/Chris-Louw-Dekadensie-dagga-en-dooswyn-20091028>. Datum geraadpleeg: 28 Desember 2012.
- Louw, M. 2010. *Antjie Krog se 'n Ander tongval as literêre niefiksie*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Suid-Afrika.
- Mashaba, Sibongile. 2009. A peep into André Brink's life. *The Sowetan*, 17 March, p. 15.
- Matshazi N.S. 1996. *Sindiwe Magona's autobiography: a recognition of the interconnectedness of race, class and gender in the lives of black South African women*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, University of the Witwatersrand.

- May, Jackie. 2005. Literary journalism. *The Media Report*, 23 June. Beskikbaar by: <http://www.abc.net.au/radionational/programs/mediareport-1999/literary-journalism/3452274#transcript>. Datum geraadpleeg: 5 Desember 2006.
- Mazumdar, Shampa & Mazumdar, Sanjoy 1993. Sacred space and place attachment. *Journal of Environmental Psychology* 13(3):231–242.
- McHugh, Kathleen & Komesarik, Catherine. 2008. Something other than autobiography: Collaborative life-narratives – an introduction. *Biography* 31(3):vii–xii.
- McClintock, A. 1991. “No longer in a future heaven”: Women and nationalism in South Africa. *Transition* 51:104–123.
- Mehl, Katrina. 2011. *Two works in creative non-fiction: The marine wife and Novosibirsk*. Voorgraadse Honneursskripsie, University of Missouri.
- Meiring, Martie R. 2009. Brink swiep wyd en soms genadeloos. *Rapport*, 22 Februarie, p. 4.
- Méndez, Maria. 2013. Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms. *Colombian Applied Linguistics Journal* 15(2):279–287.
- Meneley, Anne & Young, Donna J. (eds). 2005. *Auto-ethnographies: The anthropology of academic practices*. Toronto: Broadview Press.
- Mokae, Sabata-Mpho. 2010. Book review. *Diamond Fields Advertiser*, 23 September, p. 16.
- Mokgoatsana, S.N.C. 1999. *Identity: from autobiography to postcoloniality: a study of representations in Puleng’s works*. Ongepubliseerde DLitt et Phil-proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika.
- Moon, Jihie. 2009. *Selfrepresentasie, selfkonstruksie en identiteitsvorming in enkele Suid-Afrikaanse outobiografiese tekste*. Ongepubliseerde DLitt et Phil-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Mordue, Mark. 2005. Literary journalism. *Media Report*, 23 June, pp. 5–8.

- Morgan, Naómi. 2010. Skryf 'n lewenswyse. Beskikbaar by:
<http://www.volksblad.com/Boeke/Nuus/Skryf-n-lewenswyse-20100110>.
 Datum geraadpleeg: 5 Januarie 2013.
- Myburgh, Heilie M.M. 2009. *Die vierde genre: De plaag (Van Reybrouck) as voorbeeld van literêre niefiksie*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Suid-Afrika.
- Myburgh, Melt. 2010. Avonture van 'n kopreisiger – 'n kuiertjie by Elsa Joubert. Beskikbaar by: http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&news_id=82621&cause_id=1270.
 Datum geraadpleeg: 3 Januarie 2013.
- Naidu, Maheshravie. 2011. Gendered religion: Autoethnography as a methodological tool in Religion Studies. *Journal of Dharma* 36(4):347–366.
- Nelson, Catherine. 2003. Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective memory. *Memory* 11(2):125–136.
- Neumann, Bernd. 1989. De autobiografie als literair genre. In Jongeneel, E. (red). *Over de autobiografie*. Utrecht: HES Uitgevers, pp. 27–40.
- Nieuwoudt, Stephanie. 2002. Karel se hartskrif. *Beeld*, 2 November, p. 11.
- Olivier, Fanie. 2000. Met dié eerlikheid sal selfs 'n boer in beton kan ploeg. Koos A. oor seks & drugs & musiek. *Beeld*, 7 Augustus, p. 15.
- Olivier, Fanie. 2009. Die “memoir” verklaar niks: Brink bewaar sy privaatheid. *Die Volksblad*, 6 April, p. 8.
- Olivier, Gerrit. 2003. Schoeman se grootste gebaar. *Beeld*, 3 Februarie, p. 11.
- Olivier, Gerrit. 2010. Commendatio vir die UJ-prys vir Skeppende Skryfkuns: *Reisiger*. Beskikbaar by: http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=94585&cat_id=0. Datum geraadpleeg: 15 Maart 2014

- Olney, James. 1972. *Metaphors of self: The meaning of autobiography*. Princeton: Princeton University Press.
- Olney, James. 1980. Autobiography and the cultural moment: A thematic, historical, and bibliographical introduction. In Olney, J. (ed). *Autobiography: Essays theoretical and critical*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–27.
- O'Meara, Dan. 1996. *Forty lost years: The Apartheid state and the politics of the National Party, 1948–1994*. Johannesburg: Ravan Press.
- Pacevičius, Vilnius. 2009. Ego-documents as first-person writings: the state of research in Lithuania and the diaspora. Lesing gelewer tydens die Baltic Heritage Network Conference: “Accessing the History of the Baltic Diaspora” te Tartu, Estland. Beskikbaar by <http://www.creativenonfiction>. Datum geraadpleeg: 30 April 2008.
- Painter, Desmond. 2006. Die tekstuur van die alledaagse: 'n Resensie van Elsa Joubert se *'n Wonderlike Geweld*. Beskikbaar by: http://www.oulitnet.co.za/seminaar/wonderlike_geweld_painter.asp. Datum geraadpleeg: 2 Februarie 2012.
- Painter, Desmond. 2010. Pynlike, soms onwillige herinneringe aan 'n rock en roll-toer: 'n Resensie van *Die tyd van die kombi's* deur Koos Kombuis. Beskikbaar by: http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=80681. Datum geraadpleeg: 5 Januarie 2013.
- Pascal, Roy. 1960. *Design and truth in autobiography*. London: Routledge & Keegan.
- Paul, Anita R. 2011. Memoir vs autobiography: What's the difference? Beskikbaar by: <http://writeyourlifeblog.blogspot.com/2011/08/memoir-vs-autobiography-whats.html>. Datum geraadpleeg: 1 Junie 2014.
- Pereira, Paula N. 2010. *Om die verlede te bemeester: Geheue en identiteit in die prosa van Dana Snyman*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Suid-Afrika.

- Pienaar, Clara. 2012. *Voëlvry and the "outlawed" Afrikaners: An analysis of "The Alternative Afrikaans music movement" and Afrikaner identity*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, University of the Witwatersrand.
- Prado, Evelyn. 2011. J.M. Coetzee's ambiguous confessional/autobiographical writings: Truth-telling and truth-seeking in *Disgrace*. Besikbaar by: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/24972/27/gupea_2077_24972_27.pdf. Datum geraadpleeg: 23 September 2012.
- Pratt, Mary L. 1992. *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Pratt, Mary L. 1994. Transculturation and autoethnography: Peru 1615/1980. In Barker, F., Holmes, P. & Iverson, M. (eds). *Colonial discourse/ Postcolonial theory*. Manchester: Manchester University Press, pp. 24–46.
- Presser, Jacques. 1958a. Clio kijkt door het sleutelgat. In Brands, M.C., Haak, J. & De Vries, P.H. (reds). *Uit het werk van J. Presser*. Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Gennep, pp. 283–293.
- Presser, Jacques. 1958b. Memoires als geschiedbron. In Brands, M.C., Haak, J. & De Vries, P.H. (reds). *Uit het werk van J. Presser*. Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Gennep, pp 277–282.
- Price, Deidre D. 2012. Confessional poetry and blog culture in the age of autobiography. *Electronic Theses, Treatises and Dissertations* 450. Besikbaar by: <http://diginole.lib.fsu.edu/etd/450>. Datum geraadpleeg: 23 September 2012.
- Poff, Terrie L. 2007. *Locust skin: A thesis in creative nonfiction*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, University of Texas.
- Prinsloo, Dioné. 2006. Elsa Joubert: 'n Wonderlike geweld. *South African Journal of cultural history* 20(2):233–239.
- Rasool, Ciraj S. 2004. The individual, auto/biography and history in South Africa. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, University of the Western Cape.

- Redelinghuys, Pieter. 2000. Eenvoudig onweerstaanbaar. Besikbaar by:
<http://www.oulitnet.co.za/seminaar/seksdrug.asp>. Datum geraadpleeg: 3
 Januarie 2013.
- Reed-Danahay, Deborah E. (ed). 1997. *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the social*. Oxford: Berg.
- Renshaw, Sal. 2010. Review: *The Culture of Confession*. *Foucault Studies* 8:174–179.
- Renza, Louis. 1977. The veto of the imagination: A theory of autobiography. *New Literary History* 9:1–26.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roodt, P.H. 2009. 'n Vurk in die pad. *Tydskrif vir letterkunde* 46(2):249–250.
- Roos, Henriette. 2006. 'n Wonderlike geweld: Jeugherinneringe. *Tydskrif vir letterkunde* 46(2):239–243.
- Roos, Henriette. 2010. Reisiger. Die Limietberge oor. *Tydskrif vir letterkunde* 47(2):166–170.
- Root, Robert L. & Steinberg, Michael. 2007. *The fourth genre: Contemporary writers of/on creative nonfiction*. New York: RR Donneley.
- Rossouw, Johan. 2004. Die geeste van Karel Schoeman. Besikbaar by:
<http://mweb.co.za/litnet/seminaar.laaste.asp>. Datum geraadpleeg: 12
 September 2012.
- Roux, J.B. 2010. Boek nie die moeite werd. Besikbaar by:
[http://www.volksblad.com/Boeke/Nuus/Boek-nie-die-moeite-werd-](http://www.volksblad.com/Boeke/Nuus/Boek-nie-die-moeite-werd-20100524)
 20100524. Datum geraadpleeg: 11 Januarie 2012.
- Ruggiu, Francois-Joseph. 2013. The uses of first person writings on the “Longue Durée” (Africa, America, Asia, Europe). *Comparatism and Society* 25. Brussels: P.I.E. Peter Lang.
- Rutz, Andreas, Elit, Stefan & Kraft, Stephan. 2002. Egodocumenten: A virtual conversation with Rudolf M. Dekker. *Zeitenblicken* 1(2):1–13.

- Sayre, Robert F. 1988. *The examined self*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Schoeman, Karel. 2002. *Die laaste Afrikaanse boek*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Schroeder, Andreas. s.j. Defining CNF. Beskikbaar by:
<http://www.creativenonfictioncollective.com/defining-cnf/>. Datum
 geraadpleeg: 27 Mei 2013.
- Schulze, Winfried (Hg). 1996. *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*. Berlin: Akademie Verlag.
- Shaw, Gerald. 2004. Insight into a people's past failings. *Cape Times*, 1 October, p. 10.
- Shuker, Roy. 2005. *Popular music: The key concepts*. London: Routledge.
- Slawson, Jayett. 2013. Introduction. *The Pick: Celebrating the writer's voice* 44.
 Southeastern Louisiana University, English Department and the Southeastern
 Writing Center, pp. 1–3. Beskikbaar by: [https://www.southeastern.edu/](https://www.southeastern.edu/acad_research/programs/writing_center/pick/backissue/pickvolume44spring2013.pdf)
[acad_research/programs/writing_center/pick/backissue/pickvolume44spring2](https://www.southeastern.edu/acad_research/programs/writing_center/pick/backissue/pickvolume44spring2013.pdf)
[013.pdf](https://www.southeastern.edu/acad_research/programs/writing_center/pick/backissue/pickvolume44spring2013.pdf). Datum geraadpleeg: 5 Januarie 2016.
- Slinger, L.B. 2002. *Antjie Krog's Country of my skull: challenging existing notions of autobiography*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Port Elizabeth.
- Slovo, Gillian. 2009. Making of a man and country. *The Weekender*, 7 February, p. 5.
- Smith, Francois. 2006. "Ek leef eers as ek skryf": Almal behoort hul herinneringe op teken, sê Elsa Joubert. *Beeld*, 18 Maart, p. 13.
- Smith, Francois. 2009. Sekere dinge móés net gebeur. *Rapport*, 2 Oktober. Beskikbaar by: <http://m24arg02.naspers.com/argief/berigte/rapport/2009/10/02/RY/4/elsajoubert.html>. Datum geraadpleeg: 6 Februarie 2016.
- Smith, Gail. 2009. Voice of the vanguard. *City Press*, 12 July, p. 23.
- Smith, Joe. 2010. *Autobiography: theory and practice*. Ongepubliseerde MPhil(R)-verhandeling, University of Glasgow.

- Smith, Marietjie. 2005. Bobaasskrywer Brink nie uitgeskryf. *Die Volksblad*, 11 September, p. 8.
- Smith, Sidonie. 1993. *Subjectivity, identity, and the body: Women's autobiographical practice in the twentieth century*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, S. & Watson, J. 2001. *Reading autobiography – A guide for interpreting life narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, Tymon. 2009. Memory games. *Sunday Times*, 5 April, p. 12.
- Smith-Sullivan, Kendall. 2008. *The autoethnographic call: Current considerations and possible futures*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, University of South Florida.
- Smyth, Adam. 2010. *Autobiography in early modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snyman, Henning. 2003. Oor afskeid en vertrek. *Die Burger*, 10 Februarie, p. 9.
- Sprinker, Michael. 1980. Fictions of the self: The end of autobiography. In Olney, J. (ed). *Autobiography: Essays theoretical and critical*. Princeton: Princeton University Press, pp. 321–342.
- Stanley, Liz. 1992. *The auto/biographical I: The theory and practice of feminist auto/biography*. Manchester: Manchester University Press.
- Steyn, J.C. 1998. *Van Wyk Louw: 'n lewensverhaal*. Kaapstad: Tafelberg.
- Steyn, J.C. 2004. *Die 100 jaar van M.E.R.* Kaapstad: Tafelberg.
- Steyn, J.C. 2008. *Sonkyker: Afrikaner in die verkeerde eeu*. Kaapstad: Tafelberg.
- Strathern, Marilyn. 1987. The limits of auto-ethnography. In Jackson, A. (ed). *Anthropology at home*. London: Tavistock, pp. 16–37.
- Swindells, Julia (ed). 1995. *The uses of autobiography*. London: Taylor & Francis.
- Szávai, János. 1984. *The autobiography*. Budapest: Akadémia Kiadó.

- Thakore, Sheetal Y. 2010. *Select women's autobiographies: A study*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, Saurashtra University, India.
- Thale, T.R. 1999. *Activism and narration: construction of self in working-class autobiography*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, University of the Witwatersrand.
- Thomas, Amanda A. 2012. *Redefining the self: Life writing, fairy tale and fantasy fiction in Amélie Nothomb's Métaphysique des tubes*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Durham University.
- Tilden, Norma. 2004. Nothing quite your own: reflections on creative nonfiction. *Women's studies* 33(6):707–718.
- Van Aarde, A. 2013. *Fatherless in Galilee: 'n Outobiografiese refleksie*. *Verbum et Ecclesia* 34(2). Beskikbaar by: <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.856>. Datum geraadpleeg: 30 Mei 2014.
- Van Coller, H.P. 1995. Tussen nostalgie en parodie: die Afrikaanse prosa in die jare negentig (Deel 1). *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 35(3):197–208.
- Van Coller, H.P. 2000. Verlustig jou gerus in dié verhaal – Waarskynlik Koos Kombuis se laaste outobiografie. *Die Volksblad*, 11 September, p. 6.
- Van der Merwe, Chris. 2002. Miskien die boek wat my die langste sal bybly. Beskikbaar by: <http://mweb.co.za/litnet/seminaar.laaste.asp>. Datum geraadpleeg: 5 Julie 2012.
- Van der Merwe, Chris. 2005. Die laaste woord oor 'n Afrikaanse boek of Die verhaal van die afgesnyde voete. *Stilet* 17(2): 27–49.
- Van der Merwe, Chris. 2009. Elsa Joubert skryf oor einders, 'n nuwe begin: Boeiende verslag van geskiedenis en hulde aan Klaas Steytler. *Die Burger*, 30 November, p. 11.
- Van Graan, Mike. 2013. Ben Ngubane and Piekniek by Dingaan. Beskikbaar by: <http://www.thoughtleader.co.za/mikevangraan/2013/03/25/ben-ngubane-and-piekniek-by-dingaen>. Datum geraadpleeg: 24 Junie 2013.

- Van Heerden, Kristia. 2009. Ontboeseming. *De Kat*, 1 Mei, p. 29.
- Van Maanen, John. 1995. An end to innocence: The ethnography of ethnography. In Van Maanen, J. (ed). *Representation in ethnography*. Thousand Oaks: Sage, pp. 1–35.
- Van Reybrouck, David. 2004. Tussen werktafel en nachtkastje: Literaire non-fictie in Vlaanderen. *De Nieuwsbrief van het Fonds Pascal Decroos*, December, pp. 38–41. Beschikbaar by: <http://www.fondspascaldecroos.org/inhoud/nieuws/tussen-werktafel-en-nachtkastje-literaire-non-fictie-vlaanderen>. Datum geraadpleeg: 22 Desember 2004.
- Van Wyk, J.H. 2011. Van Calvinisme tot eksistensialisme: 'n teologiese gesprek met André P. Brink met verwysing na sy memoirs. *In die Skriflig* 45(2/3):633–658.
- Venter, L.S. 2006. Té vertroetelende blik: omstandige vertellings verveel soms. *Beeld*, 13 Februarie, p. 13.
- Viljoen, Louise. 2008. Nationalism, gender and sexuality in the autobiographical writing of two Afrikaner women. *Social Dynamics* 34(2):186–202.
- Von Greyerz, Kasper. 2010. Ego-documents: The last word? *German History* 28(3):273–282.
- Vosloo, Ton. 2005. '...-so 'n ordentlike Mensch...' – geroep om te skryf. *By, Die Burger*, 3 Desember, p. 8.
- Ware, B.L. & Linkugel, W.A. 1973. "They spoke in defense of themselves": On the generic criticism of apologia. *Quarterly Journal of Speech* 59(3):273–283.
- Ware, Vron. 2013. "A Thinning of Skin": Writing on and against whiteness. *Life Writing* 10(3):245–260
- Weber, Ronald. 1980. *The literature of fact: Literary nonfiction in American writing*. Athens: Ohio University Press.

- Whelan, Mark. 2014. André Brink vs JM Coetzee. Beskikbaar by:
<https://markwhelanliteraryblog.wordpress.com/2014/01/14/j-m-coetzee-versus-andre-p-brink>. Datum geraadpleeg: 16 Julie 2015.
- Whitlock, Gillian. 2001. In the second person: Narrative transactions in stolen generations testimony. *Biography* 24(1):197–214.
- Winterowd, W.R. 1990. *The rhetoric of the "other" literature*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Yúdice, George. 1996. Testimonio and postmodernism. In Gugelberger, G.M. (ed). *The real thing: Testimonial discourse in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 42–57.